نموذج ترخيص

أنا الطالبة: حلينا عبد الله يعقوب خماج ـــــــ أمنح الجامعة الأردنيــة و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو اســتغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونيــة أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

"مكانة السياق في الدلالة اللفظية المعنوية والإعرابية"
(دراسة تطبيقية في ألفاظ القرآن)

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليميــة والجامعــات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميــع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: [illegible]

التوقيـــع:

التاريـــخ: ٢/٦/٢٠١٢م

حاكِميّةُ السياقِ على الدّلالةِ اللفظيةِ بينَ المفسرينَ والدلاليّينَ
(دراسةٌ تطبيقيةٌ في النصِّ القرآنيّ)

إعداد

دانيا عبد الله يعقوب خوّاج

المشرف

الدكتور جهاد محمّد النّصيرات

قُدّمت هذه الرسالةُ استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

التفسيرِ وعلومِ القرآن

كليّة الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

أيار، 2014

نوقشت هذه الرسالة/ الأطروحة (حاكمية السياق على الدلالة اللفظية بين المفسرين والدلاليين: دراسة تطبيقية في النص القرآني) وأجيزت بتاريخ: 2014/5/26

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور جهاد محمد النصيرات، مشرفاً أستاذ مشارك-التفسير وعلوم القرآن.	....
الأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي، عضواً أستاذ -التفسير وعلوم القرآن.	....
الدكتور عبد الله أحمد الزيوت، عضواً أستاذ مساعد-التفسير وعلوم القرآن.	....
الأستاذ الدكتور عودة خليل أبو عودة، عضواً أستاذ-اللغة العربية (جامعة العلوم الإسلامية).	....

إهداء

أهدي هذا العملَ العلميَّ إلى الذينَ اقتسموا قلبي مَحـبّةً ومَعَزّةً، واقتسموا دعاءَ السجودِ في صلاتي

أبي، رحمةُ اللهِ تعالى على روحِه، الذي علمني أن آخذ الدّينَ فهماً فأُعـمِلَ عقلي وتفكيري

أمّي، التي ربّـتـني ودعَمتني وشجّـعتني بكلِّ إمكاناتِها، فجـَزاها اللهُ الفردوسَ من الجنةِ على عطائِها الذي لا تتردّد فيه لحظةً

وزوجي، الذي أعطاني جزءاً كبيراً من وقتِه وعقلِه واهتمامِه لإتمامِ رسالتي، وهيّأ لي كلَّ ما أحتاجُه ليَصفوَ ذهني للبحثِ والتأليفِ

فيا ربّ اجمعني وإياهُم وأحبّتي تحتَ ظلِّ عرشِكَ العظيمِ بجوارِ نبيـّكَ خيرِ المرسلينَ

وأسعِـدهُم بي يومَ اللقاءِ بك، واجعَلني سبباً في رفعِ درجاتِهم عندَك

شكرٌ وتقديرٌ

أتقدّمُ ببالغِ شُكري وتقديري إلى أستاذي الفاضلِ وأبي العطوفِ الدكتور جهاد النّصيرات، لعطائهِ العلميّ الذي شَهِدتْ جزءاً كبيراً منه خلالَ دراستي في كليةِ الشريعةِ منذَ ثماني سنواتٍ، فتَعَلّمتُ منه حُبَّ البلاغةِ واللغةِ، والتذوقاتِ الدقيقةِ للتراكيبِ وأسلوبَ البيانِ. وإنه لمن بالغِ سعادتي أن أحظى بإشرافِهِ على هذه الرسالةِ العلميّةِ، فقد كانَ فيها متعاوناً ورضياً ومقدِّراً للجهدِ المبذولِ، وحريصاً على إعطاءِ حريةِ التعبيرِ والرأي عندَ الباحثةِ، فجزاهُ الله كلَّ خيرٍ.

وأتقدّمُ بالشكرِ والتقديرِ البالغِ للأساتذةِ الأفاضلِ أعضاءِ لجنةِ المناقشةِ؛ الأستاذُ الدكتور محمّد خازر المجالي، والدكتور عبد الله أحمد الزيوت، والأستاذ الدكتور عودة خليل أبو عودة، لتكرّمِهم بقراءةِ هذه الرسالةِ وحرصِهم على إبداءِ الملاحظاتِ وبيانِ مواضعِ الخطأ وتصويبِها.

كما أشكرُ الدكتور أحمد زهاء الدين عبيدات الذي عملَ بحرصٍ وإتقانٍ على ترجمةِ ملخّصِ البحثِ إلى الإنجليزية.

فشكراً جزيلاً لكم ولمجهودِكم المباركِ بإذنِ الله.

الباحثة

دانيا خواج

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

****

حاكِمّيةُ السيّاقِ على الدّلالةِ اللفظّيةِ بينَ المفسّرين والدلاليّين

(دراسةٌ تطبيقيّةٌ في النصّ القرآنيّ)

إعداد

دانيا عبد الله يعقوب خواج

المشرف

الدكتور جهاد النصيرات

الملخص

تناولت هذه الدّراسةُ موضوعَ حاكميةِ السّياقِ على الدّلالة اللفظيّة بين المفسّرين والدلاليّين، ودَرَسَتهُ تطبيقاً من خلالِ عدّةِ نَماذِجَ قرآنيّة. أمّا الجانِبُ النّظَريُّ لها فقد تَناوَلَ موضوعَ "السّياقِ" من خلالِ عِـلمَـيِّ التّـفسيرِ والدّلالة الحديثِ، فاستفادَت الدراسةُ من كليهما في بيانِ العلاقةِ السياقيّة بينَ النّصِّ والمتلقي وأثرِها على تشكيلِ المحتوى الدلاليّ لألفاظِ القرآنِ الكريم، لتَتَوَصّلَ إلى نتيجةٍ في حاكميّةِ السّياقِ على الدّلالةِ اللفظيّةِ.

وتمَّ توضيحُ هذه النتائجِ النـظريّةِ وإثباتِها من خلالِ نماذجَ تطبيقيةٍ من النّصّ القرآنيّ بيّنَت طبيعةَ تلكَ العلاقة وأثر السّياقِ الحاليّ والأدوات التفسيريّة ومناهجِ استخدامِها عند المفسّرين وكيف أثّرَ كلُّ ذلك على الناتجِ الدلاليّ للألفاظِ القرآنيّة الواردةِ في السّياقِ القرآنيّ الدّاخليّ.

وأفضَت هذهِ الدّراسةُ إلى نتائجَ عديدةٍ أهمُّها؛ أنَّ النصَّ القرآنيَّ هو صاحبُ دلالتِه الأولُ، فهو يلقي بظلالِه الدلاليّة الخاصّةِ من خلالِ سياقِه الداخليّ، وأنَّ المتلقي يشتركُ في تكوينِ المحتوى الدّلاليّ للألفاظِ القرآنيّةِ لأنّـهُ المسؤولُ عن معالجَتِها في ذهنِه فيؤثرُ في هذا التكوينِ الدلاليّ بناءً على سياقِ حالِه ومكوناتِه من خلفياتٍ معرفيّةٍ وتصوراتٍ مسبقةٍ وأدواتٍ مستخدمةٍ ومناهجَ متبعةٍ. وأنّ كلَّ متلقي له سياقُه الحاليُّ الخاصُّ والمنفردُ به، ومن هنا برَزَت أهميّةُ القراءةِ الفرديّةِ لتَـتِـمَّ المعالجةُ الذهنيّةُ والتصوريّةُ بطريقةٍ تتناسبُ مع حاجاتِه الخاصّةِ، وأنّ المتلقي حتى يَبني تصوراتِه ودلالاتِه الذهنيةَ حولَ الألفاظِ القرآنيّةِ لابدَّ من الاتصالِ المباشرِ بينَه وبينَ النّصِّ لتَحصُلَ عمليّةُ التّبادلِ الدلاليّ بينَ سياقَـيهِـما فتتمّ عمليةُ البناءِ والهدمِ ثمّ التشكيلُ التصوريُّ والدلاليُّ.

المقدمة

بعدَ الابتداءِ بالتسميةِ **"بسم الله الرحمن الرحيم"**، وحمدِ اللهِ تعالى وشكرهِ على فضلِه، والصلاةِ على نبيّه محمدٍ والسلامِ عليهِ أقول:

تنوعت الدراسات القرآنية في البحث حول موضوع "السّياق"، فأخذته من زوايا نظرٍ متعددةٍ، وفي هذا البحثِ الذي حملَ عنوان "حاكمية السياق على الدلالة اللفظية بين المفسرين والدلاليين" ستنطلقُ زاويةُ البحثِ من خلالِ الجمعِ بين عِـلمَـينِ تناولا "السّياق" في منهج دراسَتَـيهِما ألا وهما علم التفسير وعلم الدلالة. فقد تناول البحث موضوع "السياق" عند المفسّرين، فنظر في مفهومهم وتطبيقهم له، وإلى مشموليّاته ومحتواه كما عَهِدَهُ المفسّرون وهم يستخدمونَه في مؤلفاتِهم. وتناوله أيضاً عند الدّلاليّين، فنظر إلى تقسيماتهم وتعريفهم ومفهومهم له وما أشملوه إياه من محتويات.

وقَصدُ البحثِ وهدفُه في الجمع بين المفسرين والدلاليين في مَوضوعِه أن يصلَ إلى ناتجٍ حول "حاكميّة السّياق" على الدلالة اللفظية القرآنية من خلال الاستفادة من كلا الجهتين؛ التفسيرية والدلالية، فلم يهدف إلى الترجيح أو المقارنة بينهما أو بيان الأفضليّةِ أو الأسبقيةِ فيما يخصُّ "السياق" بقدر الاستفادة من كِلَيهِما. ولأن مفهوم "السياق" يشملُ سياقَ النصّ اللغوي وسياق الحالِ –كما سيتبين خلال البحث - فقد جَعَلتُ العنوانَ مفتوحاً بينهما فلم أحدِّد "حاكمية السياق" بإضافتها إلى أحد القسمين، إذ إنّ الدراسة عُـنيَـت بالبحث في العلاقةِ التبادليّةِ بين السياقِ اللغويّ والسياق الحاليّ فيما يخصُّ حاكميَّـتَهما على مكـوَّنِ الدّلالةِ اللفظيةِ القرآنيّةِ ومحتواها، لتصلَ إلى نتيجةٍ تجيبُ عن السؤالِ الأساسي؛ لمن الحاكمية السياقية على الدلالة اللفظية؟ وكيف يَتَحكّمُ السياق القرآني بدلالته اللفظية في خِضَمِّ المؤثرات السياقية الأخرى؟. وقد تفرّعَ عن هذه الأسئلةِ أسئلةٌ أخرى؛ ما هو مفهومُ السياق عند المفسرين وعند الدلاليين؟ وكيف تعاملوا معه في تطبيقهم له كأداة تفسيرية ودلالية؟ وما هو التصورُ الناتجُ عن ذلك كلِّه حول العلاقة القائمة بين القرآن الكريم والسّياق؟

ولا بدَّ من توضيحِ القصدِ بـ (الحاكميّة، اللفظ، المفسّرين، والدّلاليّين) التي استخدَمتُها في عنوان الدّراسة؛ أمّا تعبير الحاكمية فعَنَيتُ به ناحيتين؛ الأولى: تَحَكُّمُ السياق –السياق الداخلي للقرآن الكريم وسياق حال المتلقي- بمحتوى دلالات الألفاظ القرآنية، والثانية: المعنى الدلالي الذي يجب الاحتِكامُ إليه في توجيه معنى الألفاظ القرآنية، وبهذا يكون قصدي بهذا التعبير التّحَكُّمُ والاحتِكامُ.

وقصصدتُ بــ (اللفظ) الذ يُـبـحَـث عن دلالته هنا هو كلُّ كلام يراد منه إيصال معنى، سواء أكان مفرداً في سياق لغويّ تام، أم جملةً، أم موضوعاً. وأمّا (المفسّرون) فهم مفسرو القرآن الكريم والدارسون لعلومه، و(الدلاليّون) هم المنتسبون إلى "علم الدلالة" الحديث (Semantic) الذي ظهر كعِلمٍ مستقلٍ في أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، حتى لا يقع اللبس على القارئ فيظن أن القصد بالدلاليين هم الدلاليون العرب الذين كانت الأسبقية لهم في الحصول على تسمية "الدلاليين".

وعلم الدلالة أو علم المعنى هو قسم من أقسام اللسانيات عرف واشتهر بـــ (Semantics)، وكان يعني في بداية ظهوره، الدراسة التاريخية لتغيرات معاني الكلمات([1])، وكان هذا محوره الأساس، حتى تطور موضوع هذا العلم، الذي أصبح يعتني بدراسة "المعنى" بمعناه الواسع، وصار التعريف المقترن به بأنه "البحث في المعنى بوجه عام"([2])، وقد حمل معناه العَمَليَّ الواسع هذا في كتاب (حياة الكلمات) لمؤلفه الفرنسي دمستتر عام 1887 م، وفي كتاب (محاولة في علم الدلالة) للفرنسي بريال عام 1897م، و قد نبه الدلاليون من بعد ذلك إلى ضرورة الناحية الاجتماعية والعوامل الخارجية في تطور المعنى، وعدم الاكتفاء بالدراسة التاريخية فيه([3]).

---

[1]) انظر: لاينز، جون (1980م)، **علم الدلالة**، ترجمة مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين وكاظم باقر، ط1، كلية الآداب، مطبعة جامعة البصرة، (ترجمة للفصلين التاسع والعاشر من كتاب مقدمة في علم اللغة النظري 1968 م)، ص9.

*وانظر أيضا: حللي، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: بنية علم الدلالة والدرس القرآني: مقاربة توشيهيكو إيزوتسو نموذجا، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني**، ط1، الناشر: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع، ص287-ص289.

[2]) البركاوي، عبد الفتاح عبد العليم (1991م)، **دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق**، القاهرة، ص36.

[3]) انظر: شهيد، علاء عبد الأمير (1433هـ - 2012م) ، **الدلالة المعجمية والسياقية في كتب معاني القرآن**، ط1، دار الرضوان ودار صادق الثقافية، ص113.

محددات الدراسة:

وكون موضوع "السياق" قد تشعب البحث فيه وتناوله باحثون ومختصون من مجالات عدة، كاللغويين والأصوليين والمفسرين والفقهاء والدلاليين العرب والدلاليين المعاصرين وغيرهم، فقد اقتصر البحث على "السياق" عند المفسرين والدلاليين فقط دون باقي أصحاب التخصصات الأخرى تحرزاً من الإطالة ومواجهة صعوبات إضافية، خاصة تلك الصعوبات التي واجَهَتها الباحثةُ أثناء القراءة في علم الدلالة كونُه يحتاج إلى تخصّصيّة.

الدراسات السابقة:

وقد تعدّدَت الأبحاثُ العلميّة التي جَمَعَت بين الدراسات القرآنية والدّراسات الدلاليّة الحديثة في دراساتها، وأبرزها وأقدمها كتاب "الله والإنسان في القرآن" للباحث الدلالي توشيهيكو إيزوتسو، إذ قام الباحث بصياغةِ نظريةٍ دلاليةٍ مختصةٍ بدراسة النصّ القرآنيّ وألفاظه، إذ هضم وجمع بين النظريات الدلاليّة والبنيويّة المتنوعة ليخرج بنظرة دلالية وتوجّه منهجيّ خاصّ، فطَبّقَه على النصّ القرآنيّ ليصل إلى أن القرآن الكريم إنما هو نصّ متكاملٌ يحوي ثقافتَـه الخاصةَ به ناسجاً إياها من خلال سياقه الداخليّ وبنيته التركيبيّة، فيعطي ألفاظَه بذلك ظلالاً دلاليةً لم يعهَدها العربُ قبلَ نزولِه، بالتّالي فإنّه يرى أنّ النصّ القرآنيّ إنّما ترجعُ له حاكميّة المعنى والدّلالة لألفاظه.

وقريب من نظرة إيزوتسو ودراسته، دراسة محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه "منهجيّة القرآن المعرفية"، إذ يشتركان في القول بأنّ القرآن الكريم نصّ له ثقافتُه الخاصّة المستمدّة من داخله، وله دلالاته اللفظية المأخوذة من سياقه الداخلي، ويتوصل حاج حمد إلى أن المرجعيّةَ الأولى والأساسيّةَ في معرفة دلالة اللفظ القرآنيّ إنّما هو القرآن ذاته. كما أنّه ينظر إلى القرآن والكون بنظرة جمعيّة لهما، وعلى أنّهما سياقان مكمّلانِ لبعضِهما لاتحادِ مصدرِهما في أصلِ الوجودِ.

وهنالك دراسةٌ عنيت بالسّياق القرآنيّ وبنيته الداخليّة من منظور دلالي عنوانها "الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق-مثل من سورة البقرة" للباحثة د.خلود العموش، تناولت فيها سورة البقرة كميدان لدراسة العلاقة بين النصّ وسياقه، وأجرَت مقارنةً بين العلماءِ العربِ والدلاليّين المُحدَثين لتصل إلى أنّ العربَ كانوا سبّاقين إلى الوعيِ بدورِ سياق الحالِ في عمليّة التفسيرِ وفهم النصّ. وقد رَجَعَت في بَحثِها إلى اللغويّين قديماً وحديثاً فدرست قراءاتِهم للنصّ،

لتصلَ إلى قراءةٍ خاصةٍ للألفاظِ من سورة البقرة تقومُ على العلاقةِ بين النصّ وسياقه وتكيـُّفه بناءً على المناسبةِ.

ومن الدراسات التي استفادت من علم الدلالة في دراساتها القرآنيّة؛ دراسة بعنوان "الأفهوم القرآني ونظريّات تشكُّـلِ الخطاب" لسيّد محمّد مُصطَفَوِيّ، وهي دراسة من مجموعة دراسات وَرَدَت تحتَ عنوانِ "دراسات في تفسير النصّ القرآنيّ" من السّلسلةِ الثالثة من الدراسات القرآنيّة التّابعة لمركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلامي في بيروت. ويقومُ الباحث في دراسته هذه على البحث في فهم القرآن الكريم وعلى أيّ أساس يقوم، وهل دلالاته تتشكّل بناءً على منظومة خاصّة بالقرآن، أم أنّه تابعٌ للنظام اللغويّ العام؟ كما يبحثُ في علاقة نظريات الخطاب ودورها في تكوين الأُفهوم القرآنيّ، ليصلَ في نهاية بحثه إلى أن قراءة النصّ لا بد من أن تنطلق من نظرية تكامليّة تتألف من نظرةٍ جزئيةٍ للقرآن ونظرةٍ كليةٍ له، وأنّه لا بد من التراتبيّة لجهة الأهميّة بين النّصوص الدينيّة، فيكون النصّ القرآنيّ هو الأوّل والأساس. ومن ثمّ كلُّ ما يأتي بعده إنّما هو منساق في مساقه.

وهنالك دراسة قام بها أيمن صالح في كتابه "القرائن والنصّ"، إذ عَمِدَ فيه إلى دراسة المنهج الأصوليّ في فقه النصّ فيما يتعلق بالقرائن، فاستفاد فيه من علماءِ اللغة المُحدَثين في باب من أبوابِ كتابِه يحكي عن الدّلالة والقرائن، فَنَقَدَ وأضافَ وجَمَعَ بين المنهج الأصوليّ والمنهج الدلاليّ الحديث.

أهمية الدراسة:

وتبرزُ أهميّة هذه الدّراسة بين تلك الدّراسات التي تناولت النصّ القرآنيّ جامعة بين الدراسات القرآنيّة والمناهج الدلاليّة في أنّها تبحثُ في الجدليّة القائمة بين النصّ والمتلقي من خلال البحث في سياق النصّ الداخليّ وسياق حال المتلقي لتصلَ إلى نتيجةٍ حولَ دورِهما في تحكيم المعنى الدلاليّ للألفاظ القرآنيّة، وأيّهما يَحكُمُ على الدلالة اللفظيّة. وذلك من خلال الجمع والاستفادة من علميّ التفسير والدلالة.

منـهج الدراسة:

ويقومُ البحثُ على المنهج الاستقرائيّ لاستقراء مفهوم السّياق واستخدامه عند المفسّرين والدلاليّين، وعلى المنهج الوصفي في توصيف استخدام المفسرين والدلاليين لأداة السياق وكيف أثّر مفهومُهما

للسياق على هذا الاستخدام. كما أنه اعتمد المنهج التحليلي والإستنباطي بصورة أساسية، لتحليل كل الظواهر المؤثّرة في العمليّة الدلاليّة ونتاج ذلك على الحاكميّة السّياقيّة.

هيكلية الدراسة:

وتحوي هذه الدراسة على مقدمة وفصلين وخاتمة؛ أمّا الفصل الأول فعنوانه "السياق عند المفسّرين والدّلاليّين"، وفيه ثلاثة مباحث؛ المبحث الأول وقد تناولتُ مفهومَ السّياق عند المفسّرين فعمدت إلى تحليله وبيان مشمولياته وكيف استخدم المفسرون السياق كأداة في عملية التفسير. والمبحث الثاني تناولتُ فيه السياق عند الدلاليين من خلال النظرية السياقية فدرستُ تقسيماتها للسياق وأنواع المعنى عندها، وكيف وجّـه الدلاليون الأداةَ السياقيةَ لكشف الدلالة اللفظية. أما المبحث الثالث؛ فقد جمعتُ فيه النتيجةَ المأخوذة عن السياق عند المفسرين والدلاليين لأخلُصَ إلى بيان القول في حاكميّة السّياق على الدّلالة اللفظيّة، فأجرَيتُ فيه مقاربة بين المفسرين والدلاليين وبين علاقة السياق بالقرآن الكريم وبعض الدراسات التي تناولته في مؤلفاتها.

وأمّا الفصلُ الثاني وعنوانه "حكم السّياق القرآنيّ على الدلالة اللفظية في ضوء العوامل والأدوات المؤثرة" فقد احتوى على مبحثين، المبحث الأول تحدثتُ عن حكم السياق القرآنيّ في ضوء سياق حال المتلقي فتناولتُ فيه عدةَ نماذجَ تطبيقية من النصّ القرآنيّ تُمثّل وتُوضّح تأثر السياق وتأثيره من خلال الخلفيّة المعرفيّة للمتلقي وتصوراته الذهنيّة المسبقة، وحُكمِهِ في ظلِّ النسبيّة اللغويّة للمتلقي. والمبحث الثاني: تناولت فيه حُكمَ السياق القرآني في ضوء استخدام الأدوات التفسيرية، فأخذ نماذج تتعلق بالنسخ والرواية والإسرائيليات واللغة وأثرها في الناتج الدلالي. وأمّا الخاتمة؛ فبيّنتُ فيها النتائج والتوصيات المهمّة والمبنيّة على البحثِ.

وإني لأدعو الله أن يكونَ البحثُ قد حقـّقَ أهدافَه في بيانِ العلاقة بين السّياق النصّيّ والسياق الحاليّ ودورهما في تشكيل محتوى الدلالة اللفظيّة القرآنيّة، والتوصل إلى بيان الحاكميّة السياقيّة في خضمِّ المؤثّرات والعوامل المختلفة التي تؤثر فيها.

والحمد لله رب العالمين

حمداً كثيراً طيباً

الفصل الأول

السّياق عند المفسّرين والدّلاليّين

المبحث الأول: السّياق عند المفسّرين.

المطلب الأول: مفهوم السّياق عند المفسّرين

المطلب الثاني: السّياق كأداة للتفسير

المبحث الثاني: السّياق عند الدّلاليّين.

المطلب الأول: مفهوم السّياق عند الدّلاليّين

المطلب الثاني: السّياق كأداة دلاليّة

المبحث الثالث: السّياق بين علميّ التفسير والدّلالة.

المطلب الأول: مقاربة للسّياق بين المفسّرين والدّلاليّين

المطلب الثاني: السّياق والقرآن الكريم

المبحث الأول: السياق عند المفسرين

المطلب الأول: مفهوم السياق عند المفسرين

يتناولُ هذا المطلبُ، في معرض حديثه عن مفهوم السياق لدى المفسرين، قضيتين أساسيتين لهذا البحث؛ القضية الأولى: الزاوية التي انطلق منها المفسرون في تعريفهم للسياق، والباحثون من خلالِ بحثِهِم لاستخدام المفسّرين له، أمّا القضية الثانية: فهيَ النظرُ في مدى وضوحِ الصورةِ حولَ مفهومِ السّياق وخصائصه لدى الباحثين قديماً وحديثاً.

ممّا لا شكَّ فيه أنّ مصطلح السياق ظاهر استخدامه في التفاسير عامة ومباحث علوم القرآن خاصّة، ومنتشر استعماله كأداةٍ من أدواتِ التفسير والتدبر، إلا أنّنا حين نريد أن نضعَ إصبَعَنا على تعريفٍ واضحٍ له، سنقعُ في إشكالياتٍ عدّة.

فالمعاصرون حين أرادوا وضعَ تعريفٍ لمفهوم السّياق لم يجدوا من بين المفسّرين من قامَ بتعريفه تعريفاً واضحاً أو بيان تصورٍ مؤكّدٍ عنه يعكس منهجَ المُفسِّر الذي اتّبَعَه حين استخدم أداة السّياق في تفسيراته. ولمّا قامَ الباحثون باستنباط مفهومٍ له من خلالِ دراسةِ نصوصِ التفاسيرِ المتنوعةِ وقعوا في إشكالياتِ التداخلِ المُعقّدِ بين مفاهيم المصطلحات التالية: القرينة، دلالة الحال، مقتضيات الأحوال، المقام، المساق، وبين مفهوم مصطلح السياق ([1])، ووقعوا كذلك في التداخل والتشابك في مَشموليّات السياق التي يحتويها؛ كالسّياق اللغويّ والسّياق الموضوعيّ والسّياق الحالي، التي ذُكرَت في التفاسير من خلال العملِ التطبيقي لها على الآيات القرآنية الكريمة دون تنظير يُشَكِّلُ ويُصَوِّرُ لها، وهذا كله دفع الدكتور المثنى عبد الفتاح إلى القول بأنه لم يجد في كتب التفسير وعلوم القرآن والبلاغة القرآنية من تحدّث عن السّياق القرآني كمفهومٍ ومصطلحٍ وإنّما تحدّث معظمُهم عن أهمية السياق وأثره في ترجيح المعاني وعن أسرار ورود ألفاظٍ وتراكيب في سياقات

---

[1]) انظر: الريسوني، قطب (1432هـ -2010م)، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ط1، المملكة المغربية: منشورات وزراه الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص83. ص83.

معيّنة دون غيرها ([1]). ولولا أنّ المثنى عبد الفتاح لم يذكر تعريفاً قامَ بوضعِه أحدُ الباحثين ([2]) لكنت قلت إنه اكتفى بدراسة المصادر الأصلية. إلا أنّ ذِكره لذاك التعريف يُضَعّف قولَه في الحُكم على عدم وجود أيّ تعريف للسياق، إذ يوجد الكثير من الأبحاث العلمية والمؤلفات المعاصرة السابقة لكتابه التي حاولت وضع تعاريفٍ للسياق عند المفسرين. ولذات الدافع يرى قطب الريسوني أن السياقَ عصيٌّ على التحديد الدقيق، والتعريف المُحكَمِ، ولذلك أكثر الباحثين المعاصرين يعدلون عن تعريفه إلى بيان عناصره ووظائفه وأثره في ضبط المعنى وإنتاج الدلالة ([3])، وكلامه سليمٌ إلى حدّ ما، مع بعض الاستثناءات لوجود محاولات عديدة لإيجاد تعريفٍ للسياق، كما ذَكَرتُ.

يقول أبو صفية: إن "كلمة السياق في تعبير المفسرين تطلق على الكلام الذي خرج مخرجاً واحداً، واشتمل على غرضٍ واحدٍ، هو المقصود الأصلي للمتكلم، وانتظمت أجزاؤه في نسقٍ واحدٍ، مع ملاحظة أن الغرض من الكلام، أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق. كما أننا قد نستخلص؛ أن السياق قد يضاف إلى الآية وإلى السورة، وإلى القرآن كله، من جهة أغراضه ومقاصده الأساسية، ومن جهة نظمه المعجز" ([4])، وهذا الكلام بينته د.خلود العموش أيضاً في بحثها ([5]).

ويتبين لنا من كلام أبي صفية، أنّ خصائص السياق تتمثل في التتابع، والاتحاد المقصدي للمتكلم، وأنه يشمل السياق الجزئي والكلي للنص المترابط، وأن السياق عنده هو النسج الموضوعي والمعنوي للآيات. وذات المعنى ذكره الدكتور فضل حسن عباس حين قال إن السياق هو:

---

[1]) انظر: محمود، المثنى عبد الفتاح (2008م)، **نظرية السياق القرآني (دراسة تأصيلية دلالية نقدية)**، ط1، عمان: دار وائل، ص 14.

[2]) انظر: محمود، نظرية السياق القرآني، ص 15.

[3]) انظر: الريسوني، النص القرآني، ص83.

[4]) الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية (1989م)، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، ط1، عمان، ص 85-86.

[5]) انظر العموش، خلود إبراهيم (1998م)، **الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق (مثل من سورة البقرة)**، رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص13.

"الموضوع الذي تتحدث عنه الآيات الكريمة، أو القضية الكلية التي يعرض لها المقطع القرآني، أو الآية القرآنية " ([1]). كما يرى أن السياق بهذا المفهوم لا بد منه في الحكم على أسباب النزول أو تفسير الآية ([2]). وليس ببعيد أيضاً عن هذه التعريفات ([3]) ما ذكره د. المثنى عبد الفتاح وهو: "تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاعٍ أو انفصالٍ" ([4]).

نجد أنّ كلّاً من هذه التعريفات المذكورة تدور حول نقطتين؛ السياق الموضوعي، والاتحاد المقصدي للمتكلم. بالتالي فإنّها تجعل "السياق" ناتجاً عن قصد المتكلم المتمثل في السياق النصي أو الموضوعي. والقول بـ "قصد المتكلم" إنّما هو أخذ لسياق حال المتكلم في عين الاعتبار عند عملية التأويل. أي أنّ هذه التعريفات تشير إلى أنّنا إذا أردنا أن نحلـّلَ نصَّ القرآن فعلينا أن نُحَكِّمِ

---

[1]) عباس، فضل حسن(1426هـ-2005م)، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ط1، عمان: مكتبة دنديس، ص213.

[2]) انظر: المرجع السابق، ص213.

[3]) انظر أيضا إلى التعريفات التالية:

يعرف الباحث عبد الحكيم القاسم "السياق" بـــ: " تتابع الكلام وتساوقه وتقاوده" ويعرف دلالته:" بأنها بيان اللفظ أو الجملة في الآية بما لا يخرجها عن السابق واللاحق إلا بدليل صحيح يجب التسليم له ". (القاسم، عبد الحكيم (1420هـ)، دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير (دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير)، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ص62). وعرفه عبد الرحمن المطيري: "تتابع المفردات والجمل والتراكيب المترابطة لأداء المعنى". (السياق القرآني وأثره في التفسير (دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير)، رسالة ماجستير / الباحث: عبد الرحمن عبد الله المطيري، جامعة أم القرى، السعودية، ص72). وعرفه زيد عمر عبد الله بأنه: "السياق الداخلي الذي يعنى بالنظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، آخذا بعين الاعتبار ما قبلها وما بعدها في الجملة، وقد تتسع دائرته إذا دعت الحاجة، فيشمل الجمل السابقة واللاحقة، بل والقطعة كلها والكتاب كله" زيد عمر عبد الله (1423هـ)، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)، م15 (عدد:2)، ص837-877، ص3).

[4]) محمود، نظرية السياق القرآني، ص15.

السياق النصي المتمثل بموضوعه وتركيبه، وإلى السياق الحالي المتمثل هنا في مقصد المتكلم فقط، ذاك أنّ "سياق الحال" شاملٌ لأكثر من ذلك كما سيتبين عند الحديث عن السياق لدى الدلاليين.

يرى أيمن صالح أنّ معيارَ وصف الكلام بالسياق معياران: الأول: معيار التتابع وهو تتابعٌ زمنيٌّ أي صدر من المتكلم في مدةٍ زمنيةٍ متصلةٍ. وتتابعٌ موقعيٌّ أي مكتوبٌ ولو كتب في أزمنةٍ متباعدةٍ. أمّا المعيار الثاني فهو معيار الوحدة القصدية أو الموضوعية ومعناه: " أنّه لا بد في مجموعة الكلمات أو مجموعة الجمل أو مجموعة الخطابات، المتتابعة زمنياً أو موقعياً، أن ينتظمها ويسري فيها مقصدٌ واحدٌ أو موضوعٌ واحدٌ حتى تعدَّ سياقاً". ويرى أن الوحدة الموضوعية إنما هي مظهرٌ من مظاهر الوحدة القصدية وذلك لأنّ قصد المتكلم أمرٌ باطنيٌّ لا يُطّلع عليه إلا بالنظرِ في الكلامِ المسوقِ نفسه. فيكون موضوعُ الكلامِ الوجهَ الآخر للمقصد ([1]).

والسياق الموضوعي بهذا التوصيف الذي أظهرته التعريفات، من تتابعٍ للمعاني وانتظامها وانسجام المواضيع التي يطرحها النص، ليس ببعيد عن تعريف مصطلح "السياق اللغوي" الذي عرفه د.عبد النعيم خليل، وهو يحاول المقارنة بين العلماء العرب والدلاليين، بأنه: "هو معنى الكلمة في الجملة أو العبارة أو هو المعنى الذي يفهم من الكلمة بين الكلمات السابقة واللاحقة لها في العبارة أو الجملة ويتمثل ذلك في العلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية بين هذه الكلمات على مستوى التركيب...... "، وقال إنّ هذا السياق أدركه العلماء العرب في تحديد المعنى المراد من الكلمة حين رصدوا دلالات اللفظ الواحد تحت ما أسموه الوجوهَ والنظائرَ ([2]).

---

[1]) انظر: صالح، أيمن (1431هـ-2010م)، **القرائن والنص (دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص)**، ط1، فرجينيا/ الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر العالمي، بيروت: مكتب التوزيع في العالم العربي، ص 271 -ص 272.

[2]) انظر: خليل، عبد النعيم (2007م)، **نظرية السياق بين القدماء والمحدثين (دراسة لغوية نحوية دلالية)**، ط1، دار الوفاء، ص35.

إنّ السياق الموضوعي هنا، والجزئيّة من سياق الحال المتمثلة هنا بسياق حال المتكلم، ليست ببعيدةٍ عمّا توصّلَ إليه الدلاليون في حديثهم عن السياق، وتفصيلُه يأتي في مواضع مختلفةٍ من المباحث التالية.

في تلك التعريفات تمحورٌ واضحٌ حولَ السياق الموضوعي والوحدة المقصدية، وإن ظهر معنا أنّ هنالك اعتناءٌ منها بسياق الحال من ناحية المتكلم إلا أنّها لم تـُظهر استخدام "سياق الحال" بوضوح، وإن كان هذا حالها، فإن هنالك تعريفاتٍ أخرى استخدمت "سياق الحال" بصورةٍ ظاهرةٍ وواضحةٍ. إذ يعرّف سعيد الشهراني السياق القرآني بأنه: " ما يحيط بالنص من عوامل داخلية أو خارجية لها أثرٌ في فهمه من سابقٍ أو لاحقٍ به، أو حال المخاطِب والمخاطَب، والغرض الذي سيق له والجو الذي نزل فيه " ([1])، ويعرّفه فهد الشتوي: "الغرض الذي تتابع الكلام لأجله مدلولاً عليه بلفظ المتكلم أو حاله أو أحوال الكلام أو المتكلم فيه أو السامع " ([2])، ويعرّفه محمد ربيعة بأنه "الغرض الذي ينتظم به جميع ما يرتبط بالنص من القرائن اللفظية والحالية" ([3]). هذه المجموعة من التعريفات اجتمعت مع المجموعة الأولى باعتبار السياق الموضوعي، إلا أنّها أضافت إلى السياق الحاليّ جزئياتٍ أكثرَ، فتمثّل السياق فيها بكل ما يحيط بالنص ويتعلق به، كما جعل من حال المـُخاطِـب والمـُخاطـَب عنصراً أساسياً في مفهوم السياق. أي أنّ السياق عامّة لا ينحصرُ بالنص المكتوب أو الملفوظ فحسب، بل يشمل أيضاً سياقاتِ حالِ المـُخاطِـب والمـُخاطـَب، وسياقات الجوِّ والأحوالِ المحيطةِ.

[1]) هذا التعريف ذكره المثنى عبد الفتاح. من بحث بعنوان: (السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة/ رسالة دكتوراه – جامعة أم القرى -إعداد: سعيد الشهراني/ ص22). ولم أتمكن من الوصول إليه. (انظر: محمود، نظرية السياق القرآني، ص65).

[2]) الشتوي، فهد بن شتوي (1426 هـ -2005م)، **دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى (دراسة تنظيرية تطبيقية)**، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، ص27.

[3]) الربيعة، محمد بن عبد الله (1427 هـ -2006 م)، أثر السياق القرآني في التفسير **(دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة والبقرة)**، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ص19.

ويذكر الباحث عبد الرحمن المطيري أنّ السبب في إدخال البعض -من الذين نقل عنهم تعاريفهم- سياق الحال في تعريفهم هو تأثُرُهم بالدراسات الغربية –وسيتناول البحث الحديث عن هذه الدراسات لاحقاً-وأن المتقدمين لم يحتاجوا إلى تعريفه لوضوح صورته عندهم وضوحاً تاماً ([1]). أقول: ربما تكون الصورة واضحةٌ عند المتقدمين فيما يتعلق بالمعلومات التي عندهم، إلّا أنّ الزمن يتغير، ويتغير بَـشَـرُهُ وأفراده، فتتطور طبيعة الإشكاليات وتختلف، وتتفاوت زوايا النظر، فتختلف المنهجيّات وأبعادُ البحوث. ولولا أنّ المحدثين قد وجدوا حاجة إلى ملء فراغٍ أو نقصٍ في مفهوم السياق، ثم التمسوا حاجتهم في الدراسات الغربيّة فوجودها، لما كانوا استفادوا منها، والحكمة ضالّة المؤمن أنـّا وجدها فهو أحق الناس بها. كما أنّ تأثرهم بالدراسات الغربية لا يعني أن نشعر بالسلبية نحوه، خاصّة أنّ الدراسات التي تناولت موضوع السياق هي دراساتٌ دلاليةٌ معتنيةٌ باللغة من ناحية إنسانية واجتماعية بحتة، دون أي دوافعَ تثير الحفيظة، إضافة إلى أنّ المفسّرين استخدموا سياق الحال كأداة للتفسير وهذا دافعٌ آخر يدفع هؤلاء الباحثين لإدخال "سياق الحال" إلى مفهوم "السياق". فمباحث علوم القرآن من أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ ونزول القرآن منجماً، كلها تدل على أهمية سياق الحال عند المفسرين ([2])، وأنّه أداةٌ مهمةٌ في عملية التفسير، وينتقد عبد الرحمن حللي فكرة الوقوف على الحد الذي توصل إليه العلماء سابقاً فيما يتعلق بعلوم القرآن الكريم وتفسيره ويقول إنّ "المجال واسعٌ للعمل التنظيري، انطلاقاً مما نملك من معطياتٍ نظريةٍ وعمليةٍ لم تكن متوفرةً في عصر الزركشي والسيوطي وغيرهما" ([3]). كما أنهم كانوا بليغين فعنوا في تفاسيرهم بالبلاغة التي تقتضي موافقة المقال لمقتضى الحال، فبينوا أن القرآن نزل بما يتوافق مع أحوال العرب فترة تنزله، واعتنوا في دراسته فيما يتعلق بالنص وتركيبه وكيفية توافقه مع حال المخاطَـب، فركزّت دراستهم على المستوى اللفظي وكيفية توافقِه مع المستوى الحالي، أي إنّ نظرَهم انطلقَ من توافق المقال للمقام، لكنّهم لم يُشبِعوا بحثاً فيما يتعلق بطبيعة التأثّـر والتأثير بين

---

[1]) انظر حول علاقة مباحث علوم القرآن بسياق الحال: المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير، ص72.

[2]) انظر: الريسوني، النص القرآني، ص 86-ص90.

[3]) حللي، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني**، ط1، الناشر: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع، ص51-ص52.

النص والمتلقي كسياقين متداخلين، وهذا هو موضوع علم الدلالة الحديث، وللدكتور تمام حسان كلامٌ حسنٌ فيما يتعلق بموضوع علم البلاغة لدى العرب وعلم الدلالة عند الغرب، إذ يقول: إن علوم البلاغة اهتمّت بالنقد الشكليّ ولم تتخطه إلى نقد المضمون إلا مع الكثير من القصور "ولكنّ البلغاءَ في إطار شكلية البلاغة التي ذكرناها، ربّما فطنوا إلى أنّ اللغة ظاهرةٌ اجتماعيةٌ وأنّها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها وأنّ هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمّون كلاًّ منها "مقاماً" .... وكان من رأي البلاغيين أنّ "لكلِّ مقام مقالاً" لأنّ صورةَ "المقالِ" تختلف في نظر البلاغيين بحسب "المقام" وما إذا كان يتطلب هذه الكلمة أو تلك وهذا الأسلوب أو ذاك من أساليب الحقيقة أو المجاز، والإخبار أو الاستفهام، وهلمّ جراً. ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصدد قولهم: "لكلّ كلمةٍ مع صاحبتها مقامٌ" وبهذا المعنى يصبح للعلم الجديد الذي يأتي من امتزاج النحو والمعاني "مضمونٌ" لأنه يصبح شديد الارتباط بمعاني الجمل ومواطن استعمالها وما يناط بكل جملة منها من "معنى""، ثم يضيف: إن فكرة المقام هذه هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الحاضر والذي يمثل دراسة الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى ([1]). والحديث في تفصيل موضوع السياق وبحثه في علم الدلالة سيوافيه البحث في مباحثه اللاحقة من هذا الفصل.

إنّ إضافة "سياق الحال" إلى مفهوم مصطلح "السّياق" عند المؤلفين في المباحث التفسيريّة، إنّما هو إضافةٌ تنظيريةٌ لن تؤثّر بشكل مباشرٍ على التطبيق التفسيري، ذاك أنّ مقصودَهم في "سياق الحال" ناشئٌ عن بعدٍ تفسيري، فهو يشملُ مباحثَ علوم القرآن، من التنجيم وتنزّل القرآن والناسخ والمنسوخ والحديث، الخ. وهذه كلّها أدواتٌ تفسيريةٌ مستخدمةٌ ومعلومةٌ. إلّا أنّ الفارقَ سيظهر بين من أضافوا سياقَ الحالِ، بهذا البعدِ التفسيري -كونه يختلف جزئياً عن سياق الحال بالبعد الدلالي الحديث كما سيظهر معنا-، إلى تعريفهم للسياق، وبين من اقتصروا على السياق الموضوعي في تعريفهم، من خلال ترتيب أدوات التفسير في سلّمِ الأولويّات، وبالتالي الاختلافُ في عمليّة تحكيمِ المعنى الناتجِ على الدلالةِ اللفظيةِ القرآنيةِ. وهذا الفارق سيظهر لنا جلياً في الفصل الثاني من هذا البحث، حين يتمُّ عرضُ النماذجِ التطبيقيةِ.

---

[1]) انظر: حسان، تمام (1994م)، **اللغة العربية معناها ومبناها**، المغرب: دار الثقافة، ص336-338.

من كلِّ ذاك العرضِ نخلصُ إلى أنّه لم يَرِد في كتبِ التفسير تعريفٌ ظاهرٌ للسياق، وأنّ الباحثين اللاحقين استطاعوا أن يتتبّعوا مظانَّ هذا الموضوعِ في الكتبِ والتراثِ التفسيري، ثم حاولوا أن يصوغوا تعريفاتٍ مبنيّةٍ على ما وجدوهُ عند المفسرين.

كما ظهرَ معنا أنّ هنالك اختلافاً في تعريفِ "السياق" كمصطلحٍ عند الباحثين في التفسير، وأنّ هذا الاختلافَ نَتجَ عن اختلافٍ في ذاتِ مفهومِ السياق، إذ هل السياقُ منحصرٌ بالسياقِ اللفظيّ والنصيّ، الناتجِ عن مقصدِ المتكلمِ، أم أنّه متعلقٌ بما هو خارجٌ عن النصّ من أدواتِ التفسيرِ الأخرى المتعلقةِ بالنصّ كبعض مباحثِ علومِ القرآن، والذي أطلقَ عليه سياق الحالِ؟

وأنّ هذا الاختلافَ ينتجُ عنه اختلافٍ في الناتجِ التأويلي، ودلالاتِ الألفاظِ القرآنية، وهذا ليس لاختلافِ الأدواتِ التفسيريةِ وإنّما لاختلافِ ترتيبِ أولوياتِ الاحتكامِ لها. مما يعني أنّ الباحثين اتفقوا على أهميّة السياقِ الحاليّ بهذا البعدِ التفسيري، لكنّهم اختلفوا في إدخالهِ في تعريفِ "السياق"([1]).

وأنّ تأثُّـرَ البعضِ بعلمِ الدلالةِ الحديثِ في تعريفِهم للسياق، لم يؤدِّ إلى إضافةٍ جديدٍ، ذاك أنّهم أدخلوا سياقَ الحالِ إلى تعريفِ "السياق" لكنّهم أخذوا الظاهرَ من علم الدلالة، وجعلوا المضمونَ لسياق الحالِ كمفهومٍ منبعُه علمُ التفسيرِ فقط. وسيظهرُ لنا الاختلافُ بين علميّ التفسير والدلالة فيما يتعلق بسياق الحال في خلال المباحث اللاحقة.

****

---

[1]) انظر: المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير، ص76.

المطلب الثاني: السياق كأداة للتفسير

من الألفاظِ المشتهرةِ المُصاحبةِ لمصطلحِ "السياق": (الأداة) و(الدعامة)، وتوصيفُ "السياق" هنا بــ (الأداة)، منشأه المقصدُ من تعلـّقِ موضوع هذا البحث بالسياق، إذ إنه يَبحث في "السياق" ومتعلقاتِه كأداةٍ مستخدمةٍ في التأويل فينبني عليها ناتجٌ دلاليٌّ للألفاظ، وكيفيةِ تحكـّمِه بالمعنى الدلالي في خضمّ متعلقاته من سياقاتٍ أخرى، والتي ستظهرُ معنا في المبحث الثاني. ولم يُقصَد منه البحث في دعم السياق لمعنى دون آخرٍ أو ترجيحَ قولٍ دون غيره، لذلك لم تُستخدم صفةُ (الدّعامة) له هنا.

إنّ لأداة السياق مكانةٌ علميةٌ متينةٌ عند الباحثين والمختصين، إذ إنه لا خلافَ على أهميّة أداة السياق فالجميعُ يصف هذه الأداة بأنّها ميزانٌ توزن به الأقوال، وأنّها الأداةُ الأمثلُ في الترجيحِ بين التفسيراتِ المختلفة، إذ يقولُ ابن جزيٍّ الكلبي في مقدمة تفسيره: إنّ من أوجهِ الترجيح أن "يشهد بصحة القولِ سياقُ الكلام، ويدلُّ عليه ما قبله وما بعده" ([1])، ويقول فضل حسن عباس: "السياق يعيننا كثيراً على ترجيح القول المقبول والرأي الأصح في تفسير آي الكتاب .... " ([2])، ويقول قطب الريسوني: "إن السياق أداةٌ مثلى للفحص عن المعاني، والترجيح بين الوجوه، وبناء الدلالات، ومنع التأويلات البعيدة، وإن شئنا الاختصار قلنا: إنه الميزان الذي ينضبط به التوافق بين النص الشرعي ومراده، والنور الذي يمزق غشاوة الإشكال عن الدليل حين تكتنفه الاحتمالات، فيخرج من حيز الغموض إلى حيز التجلي " ([3])، ويقول يوسف القرضاوي: " ومن الضوابط المهمّة في

---

[1]) الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي (ت741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط1، مجلدان، ضبط وتصحيح وتخريج: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ -1995م، ص13.

[2]) عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ص213.

[3]) الريسوني، النص القرآني، ص83.

حسن فهم القرآن، وصحّة تفسيره: مراعاةُ سياق الآية في موقعِها من السورة، وسياق الجملة في موقعها من الآية. فيجب أن تُربط الآية بالسياق الذي وردت فيه، ولا تُقطع عمّا قبلها وما بعدها ثم تجر جراً، لتفيد معنى أو تؤيد حكماً، يقصده قاصد" ([1]).

وهذه الأقوال إنّما هي نماذج من مديح أداة السياق في المؤلفات العديدة، وبيان أهميتها في عملية التفسير والتأويل. فقد حظيت أداةُ السياق برعايةٍ مميزةٍ في التطبيقِ التفسيري. إلا أنّها لم تثبت عند الجميعِ –عملياً-على ذاتِ الدرجةِ في سلّم الأولويات مقارنةً مع أدوات التفسير الأخرى خاصةً فيما يتعلق بمباحث علوم القرآن، فهناك من قدّمَها وهناك من أخّرَها، وسيظهرُ معنا في الفصلِ الثاني من البحث كيف تعاملَ المفسّرون معها في خضمِّ الأدوات الأخرى.

هذا الاتفاق على أهمية أداة السياق القرآني صحبه اختلافٌ في توصيف أداة "السياق" بين القول إنّها أداة ترجيحٍ بين المعاني والأقوال، والقول بأنّها أداةٌ أوليةٌ وأصليّةٌ في الوصول إلى المعنى الدلالي للألفاظ. والفرق بين النّظرتين لأداة السياق ينبني عليه فروقٌ في التعامل مع هذه الأداة؛ فالذي ينظر إلى "السياق" على أنّه أداةٌ للترجيح، ليس كالذي ينظر إليه على أنّه المصدر الأساس للدلالة والمعنى ومن ثم يقوم بتوجيه كل المعاني المستنبطة من خارجه على أساسه. وهذا لا ينفي القول باجتماع النظرتين أو القولين معاً، القولُ بأنّها أداةُ ترجيحٍ والقول بأنّها أداةٌ أوليةٌ وأصليةٌ.

ويؤكّد الزركشيّ أصوليّةَ أداة السياق، إذ يقول: " .... وطريق التوصل إلى فهمه [أي فهم القرآن الكريم] النّظرُ إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق" ([2])، ومن كلامه هذا نستنبط ضمناً تصوراً مهمّاً حولَ دلالات النص القرآني، فالزركشي يضع تأصيلاً وتأسيساً فيما يتعلق بالدّلالة والمعنى من خلال بيانه لقضيتين مهمّتين؛ القضية الأولى: أنّ اللفظة يكونُ لها معنى معيناً في استخدام العرب فترة نزول القرآن، ثم يجيء القرآن ويستعملها بسياقه

---

[1]) القرضاوي، يوسف (1997م)، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، ط1، قطر: جامعة قطر-الدوحة، مركز بحوث السنة والسيرة، ص222.

[2]) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ط1، 4أجزاء، (تقديم وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، دار الفكر، بيروت، 1426هـ-2005م، ج2، ص189.

الخاص، ومن خلال سياقه نستطيع أن نعرف أيّ معنى يقصده من بين استعمالات العرب، وهذه هي القضية الثانية. أي إنّ اللفظ يأخذ معناه ودلالاته من سياقه الذي يرد فيه، بالتالي تتعدد دلالاته بتعدد سياقات استخدامه، وإنّ القرآن يضفي معناه ودلالاته على ألفاظه من خلال سياقه النصي، فتكون له دلالته اللفظية المستوحاة من ذاته. ويتوصل إيزوتسو إلى نتيجة قريبة من الذي ذكرتُه، في كتابه "الله والإنسان"، وسيأتي تفصيل قوله ومناقشته في موضع لاحق إن شاء الله ([1]). ويتقارب مع هذا الكلام ما قصَده محمّد عبده حين قال في مقدمة تفسيره: " يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملّة؛ ليفرّق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملّة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقـق أن يفسّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعلمةً في عصر نزوله والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه فربّما استُعمِل بمعانٍ مختلفة.... ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية. فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه. وقد قالوا: إنّ القرآن يُفسَّر بعضه ببعض ([2])، وإنّ أفضل قرينةٍ تقومُ على حقيقةِ معنى اللفظ: موافقتُه لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته" ([3])، وهذا الكلامُ يؤكد التوجه الذي بيّنته فيما يتعلق بحاكمية دلالة القرآن النصية على ألفاظه.

---

[1]) تفصيل كلام إيزوتسو يأتي في ص 64.

[2]) وقد ذكر العديد من الباحثين أن تفسير القرآن بالقرآن إنما هو تفعيل لأداة السياق وأنهما وجهان لعملة واحدة، منهم أبو صفية إذ يقول أن المنهج الذي اتبعه في كتابه (حجية الدلالة السياقية) إنما " هو نوع من التفسير القرآني للقرآن، بل هو أوضح وأوثق طرق التفسير، لعدم خضوعه لأي اجتهاد سوى البحث عن مواضع الإحالة لمعرفة المُحال من الآيات، والمحال عليه، فإذا أنت عرفت أن الإحالة هي من الله مباشرة، دون تدخل لأي جهد بشري إلا الاجتهاد في تحري مواضعها من القرآن الكريم، عرفت بذلك أنه أوضح وأوثق طرق التفسير وهو مع هذا وذاك دليل قاطع على أن القرآن تنزيل من رب العالمين". (أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح (1431هـ-2010م)، **حجية الدلالة السياقية في التفسير**، ط1، الأردن، دار عمار للنشر والتوزيع، ص5). وقريب من كلامه ما قاله الباحث عبد الرحمن المطيري. (انظر: المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير، ص76).

[3]) عبده، محمد ورضا، رشيد، **تفسير المنار**، ط2، 12مجلد، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ- 1947م، ج1، ص21-22.

ويؤكد، أيضاً، عبد الحميد الفراهي أصوليّة المعنى السياقي قائلاً إنّ التمسك بنظم الكلام وسياقه، ليس من المُرَجّحات بل هو أصول أولية للتأويل والتفسير، منطلقاً من أنّ الكلام لا يحتمل معنى يخالف نظمه ورباط معانيه. وأنّ أي خللٍ في النّظمِ منفيٌّ عن كلام العقلاء، فكيف به في كلام الله تعالى ([1])، فهو ينظر إلى الكلام على أنّه بنيةٌ واحدةٌ ترتبط معانيها الجزئية بمعانيها الكلية وتتناسق فيما بينها، وعليه فإنّ المعنى الناتجَ عن السياق هو صاحبُ المعنى الحاكميّ الذي تَحتَكِم إليه كلُّ المعاني المأخوذةِ من سياقاتٍ خارجيةٍ عن القرآن الكريم في دراسة ألفاظه وتوجيه دلالاتها.

ويجعلُ الدكتور المثنى للمعنى السياقي كلَّ الحاكميّة، قائلاً إن السياق القرآني هو "صاحب الحاكمية والسلطة في تحديد مدلولات الألفاظ ومعانيها المرادة على المتلقي، فهو ضابطٌ لفهم المتلقي؛ إذ إن الألفاظ إن تُركت على عواهنها دون تقييد أو تحديد حمَلت معاني مرادةً وغير مرادةٍ .... –فالسياق – يعد ضابطاً لانفلاتها عن قصد المتكلم ...." ([2]).

ويمكن أن نصوغ كلامَ المثنى بصورةٍ أخرى، فنقول: إنّ هنالك علاقةً قائمةً بين النص والمتلقي، وإنّ للنص القرآني دلالةً داخليةً نابعةً من ذاته، وهي بذات الوقت عرضةٌ للتأثر بالمتلقي لها، إذ يمكنه أن يوجّهها أو يضفي عليها ظلالاً دلاليةً أخرى. فالنص كونه "لغةً" فهو قابلٌ للتأويل، وكونه قابلاً للتأويل فذلك يعني أنّه تَعَرَضَ لتوجيهٍ من قبل المتلقي بشكلٍ أو بآخر، وعليه فإنّ هذه الظلال الدلالية والتوجيهات المعنوية ستتعدّد بتعدّد المتلقين وتنوّعهم. وضمن كلّ هذه الأفهام والمعاني المضفاة، يكون المعنى السياقي القرآني هو صاحب المعنى المراد والمُوجِّه له، وعليه فإن السياق القرآني حاكمُ المعنى الملزَم للمفسر على حد قول المثنى ([3]).

---

[1]) انظر: الفراهي، المعلم عبد الحميد (1388هـ)، **التكميل في أصول التأويل**، ط1، الدائرة الحميدية ومكتبتها، ص52.

[2]) محمود، نظرية السياق القرآني، ص54.

[3]) انظر: المرجع السابق، ص55.

وإن كان الكلامُ السابقُ يوصل إلى أنّ "السياق القرآني" هو صاحبُ الحاكمية على المعنى والموجه لدلالاته، فإن هنالك كلاماً آخر يوصل إلى أنه يمكن الخروج عن المعنى السياقي للنص في حال وجود دليلٍ سليمٍ يـُبـيـّـنُ معنى خارجاً عن السياق ([1]).

لقد نظر الأصوليون إلى القرآن والسنّة على أنهما سياقٌ واحدٌ ([2])، ومن المعلوم أن كثيراً من الآيات القرآنية فسرتها السنّة النبوية الشريفة، كالصلاة والوضوء والزكاة وغير ذلك. والسنّة بوصفها موضحةٌ لمواضع عدةٍ من القرآن الكريم فمن المنطق ألا تختلف عن المعنى السياقي الذي يوجهه النص القرآني، فكلاهما مكملان للمعنى.

ومع ذلك نجد د.معتز الخطيب يقول من خلال بحثه عن العلاقة بين القرآن والحديث: " تأتي ضرورة الاهتمام بفكرة عرض الحديث على القرآن من جهة إعادة الأولوية للقرآن الكريم بكلّ خصائصه ...وأنّه محور الرسالة النبوية والمعجزة الكبرى التي نَصدُر عنها في بناء أفكارنا وتصوراتنا، وإليها نحتكم في معايرة أمورنا ومشروعاتنا. كما أن ذلك يقتضي إعادة الوصل بين الكتاب والسنة بما يتطلبه من إعادة تحرير تلك العلاقة وما انبنى عليها من مقولات التساوي وقضاء السنة على القرآن والقول بإمكان التعارض بينهما وغير ذلك " ([3]).

---

[1]) انظر: الحربي، حسين بن علي (1417هـ -1996م)، **قواعد الترجيح عند المفسرين (دراسة نظرية تطبيقية)**، ط1، (راجعه: مناع القطان)، الرياض: دار قاسم، ج1، ص125.

[2]) انظر: صالح، القرائن والنص، ص293.

[3]) الخطيب، معتز (2011م)، عنوان البحث: صدارة القرآن الكريم -عرض الحديث على القرآن (النشأة والمسار والتحولات)، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني**، ط1، بيروت: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع. ص97.

*ويقول د. يوسف القرضاوي: "لا عبرة بما يروى من أسباب النزول إذا كان ينبو عنها السباق والسياق. كما لا عبرة بالآراء التي يقولها بعض المفسرين إذا كان السياق لا يؤيدها ". (القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص 222).

وهو بقوله هذا يؤكد على أنّ العملية الدلالية الأولى إنّما يجب أن تكون مبنيةً وبشكلٍ أساسيٍّ على النص القرآني كونه الثابتُ الوحيد بصورةٍ كاملةٍ.

وليس الإشكال هنا ما هو متعلقٌ بالسنة النبوية المتصلة بصورةٍ مباشرةٍ بالنص القرآني، وإنّما الإشكال في علاقة الروايات والأخبار الأخرى بالنص القرآني، كأسباب النزول التي تمثل السياق التاريخي المحيط بالآيات، وتفسير الصحابة، والروايات المتعلقة بزمن تنزل الآيات القرآنية، ونحو ذلك، وهذه كلها تعتبر جزءاً من سياق الحال المحيط بالنص في زمنٍ معينٍ، وهذا يفرض عدة تساؤلاتٍ: إن كان الدليل الذي أُخِذَ منه الدلالة الخارجية ذا علاقةٍ قويةٍ وأصيلةٍ بالنص القرآني المقصود في البحث الدلالي، فكيف له أن لا تتفق دلالته مع الدلالة السياقية القرآنية؟، وإن لم يتفقا، فكيف نُحَكِّمِ الدلالةَ الخارجية على الدلالة السياقية الداخلية، والسياقُ النصي هو صاحب معناه، كون اللفظ في داخله؟، وحتى إن كان الدليل سليماً، فإنّ سلامته لا تفرض أو توجب أن يكون هو الأولى في أن تُرَجّحَ دلالته على الدلالة النصية الداخلية؟، وهذا سيتضح معنا تماماً حين نعرض النماذج التطبيقية في الفصل الثاني، والنموذج الذي سنتناوله عن "أمية" النبي عليه السلام خير مثال يوضح هذه الإشكالية.

ويقول الباحث زيد عبد الله: "يبدو لنا أنّ المخرج من هذا هو العودة إلى السياق الداخلي للقصة، والاحتكام إلى النص بسياقه، بعد أن تعذّر الاستئناس بالسياق الخارجي، لعدم الثقة بأكثره، في حين يمكن للمفسر وهو يستعين بالسياق الداخلي أن يستبعد الأقوال الدخيلة، ويختار المعنى المناسب والمتّجه مع مقاصد القرآن عامة" ([1]).

وتَعَذُّرُ الاستئناس بالسياق الخارجي، لا يتعلق فقط بعدم الثقة بكلّ ما يتعلق به، وإنّما أيضاً في الحاجة إلى دراسات بحثية تاريخية، تقوم بدراسة السياق الخارجي فتبين لنا النسق العام الذي وردت فيه الآيات التي نبحث في دلالات ألفاظها، إذ إنّ الاستدلال أو الاستئناس بالسياق الخارجي لا يأتي من خلال رواية أو اثنتين، وإنّما من خلال الدراسة التاريخية للحياة وطبيعتها وأنساقها المتشابكة، التي يمكنها أن تُعينَ العقلَ على التصور والربط بين السياق الداخلي والخارجي. وعلى حد تعبير

---

[1]) عبد الله، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، ص 837-877، ص6.

المصطفوي فإنّ استعادة لحظات التلقي والحال الذي أحاطها لا يحصل دون الوعي التاريخي باللغة والحدث ([1]).

إن ما اشترطته مدرسة الأمناء لفهم النص القرآني، من دراسة للبيئة المحيطة فترة تنزل القرآن، ودراسة الدلالات التي كان العرب يعيشونها فيعبّروا عنها بألفاظهم اللغوية، فدعوا إلى وجود معجم دلالي لتلك الفترة، قريبٌ من الذي قلتـه في الفقرة السابقة حول الدراسة التاريخية للنسق العام. إلا أنّ المشكلة تقع في جعلهم هذا الكلام شرطاً يقف عليه فهم دلالات ألفاظ القرآن الكريم، فكيف نوقف فهم القرآن على شيءٍ أو شرطٍ لم يصل بعدُ إلى مرحلةٍ تطبيقيةٍ بصورةٍ مرضيةٍ. كما أنّ القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل، قريبٌ إلى كلّ خلقه وميسّر دون تعسير، وإلا لاختلت رسالته من أنّه هداية للبشر أجمعين.

ويرى البعض، مثل عدنان زرزور، أنّ معرفة سبب النزول يقوم مقام ما اشترطته المدرسة الأدبية ([2])، إلّا أنّ سبب النزول وإن كان كافياً عنده لفهم بعض الآيات التي لها سبب نزول –وهي قليلة نسبياً مقارنةً مع مجموع آيات القرآن الكريم–، ولكنّه بهذه الصورة ليس كافياً لمعرفة السياق الخارجي وأحواله من دون دراسة بحثيةٍ تاريخيةٍ كما بيّنت قبلاً.

يذكر أبو صفية أنّ من أسباب البعد عن استخدام أداة السياق في الأحيان الكثيرة، أنّه كان للقرآن ترتيبان؛ ترتيبٌ حسب النزول وترتيبٌ توقيفيٌ في المصحف، كما أنّه نزل على مدى عشرين سنة، فبعضه ارتبط بأحداثٍ وأسبابٍ وبعضه الآخر لم يرتبط ([3]).

---

[1]) انظر: مصطفوي، السيد محمد (2007م)، عنوان البحث: الأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب، في مجموعة من الباحثين، **دراسات في تفسير النص القرآني-التأويل والأفهوم القرآني**، ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية، ص40.

[2]) انظر: زرزور، عدنان محمد (1416 هـ -1995 م)، **مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه**، ط1، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ص225.

[3]) انظر: أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح (1432هـ -2011 م)، **البعد عن السياق وأهم أسبابه (مفكرون ومفسرون ابتعدوا عن السياق)**، ط1، عمان: دار عمار، ص187.

هذا الكلام إن دلّ عل شيءٍ فإنّما يدلّ على وجود إشكاليةٍ في تصور العلاقة الرابطة بين القرآن والواقع الذي تنزل فيه وكيفية الاستفادة من ذاك الواقع في فهم المعنى. فالذي يحاول أن يفهم القرآن الكريم بناءً على ترتيب نزوله محاولاً من خلال ذلك الاقتراب من حال العرب زمن التنزل وإصابةً لفهمهم دلالات ألفاظ القرآن الكريم، فإنّه بذلك اعتمد ترتيباً للقرآن لم يثبت جلُّه، وحاول أن يضع نفسه في زمنٍ غير زمانه فانخلع بذلك عن واقعه، ولو أنّ الله تعالى أراد منا أن نفهم كلامه الكريم معتمدين ترتيب نزوله، لحفظ لنا هذا الترتيب الزمني بطريقة ما، إلا أنه تعالى أراد أن نفهم كلامه بترتيبه في المصحف الكريم وهذا الترتيب إنّما له تنظيمه السياقي اللغوي الذي يحكم معاني ودلالات ألفاظه.

لما يقول ابن تيمية (ت728هـ): إن " ... الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية " ([1]). فإنّه يؤكد أنّ المعنى الدلالي للفظ يرتكز أساساً على معناه السياقي النصي، وما يحفّه من سياقات أخرى فإنّما هي معينةٌ على عملية الفهم.

ويقول في معرض حديثه عن أسباب الخطأ في التفسير أن هنالك قوماً "حملوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. و... قوماً فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي. من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام". ثم يبين أنّ كلا الفريقين غلط " وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق" ([2]).

في كلام ابن تيمية بيانٌ إلى أنّ السياق النصي لا بدّ من أن يرافقه معرفةٌ بالمتكلم والمخاطـَب، أي أنّ كلاًّ من سياق حال المتكلم وسياق حال المخاطـَب له تأثير على المعنى. ويشير ابن تيمية إلى

---

[1]) ابن تيمية، أحمد (728هـ)، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،** ط1، 37مجلد (جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم وابنه محمد)، طبعت في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية-السعودية، 1425 هـ – 2004م، م6، ص14.

[2]) المرجع السابق، م 13، ص355-356.

نقطة في غاية الأهمية، وهي أن المتلقي قد يدخل بخلفية معرفيّة فيفهم دلالات ألفاظ القرآن بناءً عليها، أو أنّه يلقي المعاني التي استعملها العرب دون النظر إلى المعاني التي يلقيها النص القرآني على ألفاظه من خلال سياقه، بالتالي فإنّ للمتلقي وسياق حاله أثراً على الدلالة اللفظية، وله أن يوجهها بطريقة تتوافق مع ما يحمله من قناعاتٍ وتصوراتٍ مسبقةٍ.

ويذكر قطب الرّيسوني في معرض حديثه عن المصطلحات المختلفة (السياق، الحال، المقام .... وغير ذلك) التي استخدمها المفسّرون للتعبير عن السياق بأنواعه، أنّ هذه جميعاً ترجع إلى ثلاثة عناصر، ويمكن تسميتها بالمنطلقات وهي ([1]):

1-الغرض، وهو مقصود المتكلم من سرد الكلام وهو شائعٌ عند الأصوليين. (ومعرفة مقصد المتكلم لا بد لمعرفتها من معرفة حال المتكلم).

2-الظروفُ والمواقفُ التي تـُشَكـّـِل المجرى الاجتماعي والثقافي الذي ورد فيه النص أو قيل في شأنه وهو ما يعبر عنه الشافعي بالحال وعند غيره بالمقام.

3-السياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع الدرس والتحليل.

وهذه النقاط قريبةٌ من الكلام الأخير الذي ذكرته عند ابن تيمية، إلا أنّ في كلام ابن تيمية إضافةً لم يثرها الريسوني، نستنتجها من قوله: " فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي".

صحيحٌ أنّ ابن تيمية يشير في كلامه هذا إلى منهجي المعتزلة والظاهرية، لكنّنا في ذات الوقت نفهم منه حالة تصورية طغت في فترة ما على المتلقين للنص فأثرت على فهمهم وتفسيرهم – طبعاً بغض النظر عن مناقشة الصحة من عدمها عند أحد منهم -. وعليه فإنّ سياق حال المتلقي بتنوعه الزماني والتاريخي، وتطوره الثقافي والمعرفي، والذي هو بدوره أساسٌ يـُشَكِّلُ التصورات الذهنية

---

[1]) انظر: الريسوني، النص القرآني، ص83.

التي غالباً ما تكون تصوراتٍ مسبقةٍ على التصوراتِ المبنية من فهمٍ متراكمٍ للنص القرآني، له أثرٌ كبيرٌ على التفسير والتأويل، وقد يزداد الأمر خصوصيةً ليشمل كل فرد على حداً وبصورة خصوصيةٍ أكثر.

بناءً على ما سبق، فإنّ تحليل دلالة النص وألفاظه يدخل فيه السياقان؛ النصيّ، والحالي. فسياق حال المتكلم وسياق حال المخاطـَب يوجّهان المعنى والدلالة المأخوذة من السياق النصي، إضافةً إلى أنّ المتلقي يقوم بالتدخل أيضاً في إضفاء ظلالٍ دلاليةٍ على الألفاظ. وفي حال "النص القرآني"، فإنّ المتكلم هو الله تعالى، فهو من ناحية سياق الحال ثابتٌ ومعلومٌ، أمّا المتلقي والذي يمثـّل المخاطـَب –والقرآن خطاب لجميع أفراد الناس-فإنّ سياق حاله متغيرٌ، سواءٌ أكان التغير بتغير حال الفرد من حين لآخر بتغير وتطور خلفياته المعرفية، أو بتغير حال المتلقي من فرد لآخر.

و المتلقي، كونه المسؤول عن تحليل مراد المتكلم من خلال نصه، فهو مؤثرٌ في الناتج التأويلي وكل ما يحمله من تصوراتٍ سابقةٍ وخلفياتٍ معرفيةٍ وثقافيةٍ لا بدّ أن تنشئ أفهاماً تختلف باختلاف القارئ، فعندما يُبـيـّن الزركشي أنّ فهم قوله تعالى: **"فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ(17)" [الأنفال:17]** يحتاج إلى معرفةٍ مسبقةٍ بوجهِ ارتباط الأفعال بالقدرة، وتفهّمِ وجوه ارتباط القدرة بقدرة الله تعالى ([1])، فإنّه يؤكد دور التصورات المسبقة التي يحملها المتلقي في ذهنه في التأثير على التفسير و فهم آيات القرآن الكريم. بالتالي فإنّ كلّ هذه العوامل والوعي بها لا بد وأن يؤثر على المنهج التأويلي وكذلك على الناتج الدلالي. فالمتلقي إن وعى تأثير هذه العوامل ودورها فإنه سيكون على صحوة وهو يمارس عملية التأويل، فينتبه إلى خلفياته ويؤسس لها، ويعرف الله تعالى فيفهم قصده، وأهم نقطةٍ أنّه يستوعب دور القراءة الفردية والحاجة إليها. وهذه النقطة الأخيرة ستظهر وتتضح أكثر عند الحديث عن السياق لدى الدلاليين.

كما ينفي ابن تيمية أن يكون المعنى القرآني هو ذات المعنى اللفظي في الاستعمال العربي ذاك الزمن. وهذا يؤكد أنّ للقرآن ظلالاً خاصةً يضفيها من خلال سياقه على ألفاظه التي يستعملها

---

[1]) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 172.

فتصبح بذلك حاملةً لمعانٍ جديدةٍ لم تعهدها العرب في استعمالها اللغوي. وأكد هذا المعنى قبل ابن تيمية اللغوي ابن فارس (ت395هـ) في كتابه الصاحبي حين قال: " كان العرب في جاهليتهم على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلمّا جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ، ونسخت أديانٌ، وأبطلت أمورٌ، ونقلت من اللغة ألفاظٌ من مواضع إلى مواضع أخر، بزياداتٍ زادت، وشرائع شرعت وشرائط شرطت فعفى الآخر الأول، وشغل القوم.... بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل .... وبالتفقه في دين الله عز وجل، .... فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كأن لم يكن ..." ([1]). وهذا ليس ببعيد عما قاله عدنان زرزور من أنّ للقرآن معانٍ اصطلاحية، واصطلاحية تعني أنّ الألفاظ خرجت من دلالاتٍ إلى دلالاتٍ أخرى جديدةٍ لم تكن معروفةً بها أو مستعملةً بهذا المعنى عند العرب فترة تنزل القرآن ([2])، لذلك كان الاعتماد على دلالة المفردة اللفظية يمثل مشكلةً إذا كانت المفردة غايةً في حد ذاتها لا على أنها جزءٌ من سياقٍ أوسع، يبدأ بجملةٍ وينتهي إلى النص بأكمله ([3]).

---

[1]) ابن فارس، أبو الحسين (ت395هـ)، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ط1، (تعليق وتوضيح حواشيها: أحمد حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1418 هـ– 1997م، ص44.

[2]) انظر: زرزور، مدخل إلى تفسير القرآن، ص35.

*عندما يرى الزركشي أن الراغب الأصفهاني ذكر إضافات كثيرة على ما قاله أهل اللغة في تفسير مدلولات الألفاظ لأنه اقتنصه من السياق، فهو يشير ضمنا إلى أن القرآن أضاف دلالات جديدة لم تعهدها العرب (انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص189).

*ويقول محمد الخضر: "طلع الإسلام على العرب وفي هدايته من المعاني ما لم يكونوا يعلمون بل في هدايته ما لم تف اللغة يومئذ بالدلالة عليه، فعبر عن هذه المعاني بألفاظ ازدادت بها اللغة نماء ... ". (حسين، محمد الخضر (1380هـ -1960 م)، **دراسات في العربية وتاريخها**، ط2، (جمعه وصححه: على الرضا التونسي)، دمشق: المكتب الإسلامي – مكتبة دار الفتح. ص17).

[3]) انظر: الحاج، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني**، ط1، بيروت: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع. ص165.

*ويقول الباحث أيضاً إنه من الصحيح أن المفردة القرآنية لقيت قديما اعتناء خاصا في التفسير والفقه واللغة ونشأ لها علم خاص بها وهو الوجوه والنظائر إلا أن الاهتمام بها بقي في حدود سياق الجملة ولم يتجاوز حدودها، ورغم

وهذا يوصلنا إلى أننا حين نبحث في دلالة لفظةٍ معينةٍ، فإنه علينا اتباعها في سياقها النصي، ونبحث في الطريقة التي استعملها النص، وأنه ليس من السليم منهجياً أن نأخذ دلالة اللفظ المأخوذة من سياق لغويّ معينٍ، ثم نسقطها على دلالة اللفظ ذاته وهي في سياق لغويٍّ آخر مختلف. فالعرب لمّا استعملوا لفظاً ما فإنهم استعملوه في سياقاتٍ متنوعةٍ، ولكلِّ سياقٍ ظلاله الدلالية.

والقرآن حين استعمل ذات اللفظ فإنّه ألقى ظلاله الدلالية الخاصة به، حتى وإن اشترك مع العرب زمن التنزل في ذات المعنى المركزي للفظ.

ونخلص من هذا المطلب؛ أنّ القرآن الكريم هو صاحب معناه الأول وهو الحاكم على دلالات ألفاظه، وأنّ هنالك علاقةً قائمةً بين سياقه اللغوي وسياق حال المحيط والمتلقي، وهذه العلاقة تعمل على إضفاء دلالاتٍ على الناتج التأويلي، ويختلف هذا الناتج باختلاف طبيعة المتلقي وتصوراته الذهنية، وأنّ القول بإلغاء هذه العلاقة بعيد عن الواقع الذي يفرض وجودها، فالنصّ القرآني وإن كان صاحب معناه إلّا أّن المتلقي هو من سيقوم بعملية التلقي والتحليل والتأويل والفهم. وسيتبين معنا في المبحث الثاني من هذا الفصل درجات التداخل الناتج عن علاقة النص والمتلقي.

****

كثرة الدراسات التطبيقية لها إلا أنه لم يوازيها اهتمام واضح بالجوانب النظرية والمنهجية. (المرجع السابق، ص166).

المبحث الثاني: السياق عند الدلاليين

المطلب الأول: مفهوم السياق عند الدلاليين

يمكن القول إنّ معظم النظريات الدلالية التي ظهرت في علم الدلالة منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر ارتكزت بتصريحٍ أو تضمينٍ على "السياق" كوسيلةٍ أساسيةس في عملية البحث عن المعنى. لتنتهي هذه النظريات إلى الآن بتراكمٍ معرفيٍّ وبحثيٍّ متمثلٍ بالنظريةِ السياقية.

هذه النظرية استفادت من تجارب النظريات السابقة لتتحصّل لها النتيجة؛ أنّ السياق هو الأداة المثلى للوصول إلى المعنى وبصورةٍ منطقيةٍ وشاملةٍ لكلِّ شيءٍ له مساسٌ أو تأثيرٌ على المعنى من قريبٍ أو بعيدٍ.

وسيتناول البحثُ "السياقَ" في علم الدلالة منطلقاً من النظرية السياقية، كونها آخر النظريات والمستفيدة الكبرى من الأخطاءِ والانتقاداتِ التي وُجِّهَت للنظريات السابقة لها. فكانت هي الأكثر موضوعيةٍ في عملية فهم الدلالات والتأويل.

عُرِفت النظرية السياقية في مدرسة لندن على يد الدلالي فيرث (ت1960م) ([1])، واشتُهِر بها مع آخرين عُرفوا في هذه المدرسة.

وتُعدُّ النظرية السياقية التي قام بها البريطانيون اتجاهاً خاصاً من المدارس الأوروبية التركيبية أو البنيوية التي سادت الدراسات اللغوية في أمريكا وأنحاء أخرى من أوروبا خاصّة مدرستي براج وكوبنهاجن في النصف الأول من القرن العشرين. ويذكر بركاوي أنّ أصحاب النظرية السياقية اختلفوا عن البنيويين بأنّهم أدخلوا العناصر الخارجية أي السياق الخارجي على اللغة. أمّا المدارس

---

[1]) انظر: عمر، أحمد مختار (1998م)، **علم الدلالة**، ط5، القاهرة: دار عالم الكتب، ص68.

*وانظر أيضا: يونس، محمد محمد علي (2007م)، **المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية**، ط2، بيروت: دار المدار الإسلامي، ص117.

التركيبية فأبعَدَت أيّ عنصرٍ خارجيٍّ واعترفت فقط بالعناصر اللغوية الداخلية وأنّه لا يستطيع أحُد منها العمل بمفرده وإنّما يعمل في إطار النظام العام للغة. وأنّ موضوع البحث اللغوي هو اللغة ذاتها ([1]).

وتَناوُلُ دلالةِ اللفظ من خلالِ النظرية السياقية، يقتضي البحثَ عن طريقةِ استعمالِ اللفظ والدور الذي يؤديه. وبتعبيرٍ آخر؛ فإنّ معنى الألفاظِ يـُفَسّر باعتباره وظيفةً في السياق، وطريقة استعماله تعني البحثَ في السياقات التي يُستخدم فيها، وعليه فإنّ السياق –السياق الداخلي والسياق الخارجي على حدٍّ سواء-هو الذي يكشف معناه ويوضح دلالته ([2]).

ويتكون السياق الداخلي أو اللغوي في النظرية السياقية من عناصر تؤدي عدّة وظائف جاعلةً منه بناءً متكاملاً، وقـُسـّمت هذه الوظائف إلى: وظيفةٍ صوتية، وظيفةٍ معجمية، وظيفةٍ صرفية، وظيفةٍ نحويةٍ، ووظيفةٍ دلاليةٍ ([3]). وعليه فإنّ الأصواتي، والمعجمي، والقواعدي، والدلالي، يمكنه أن يتناول السياق اللغوي منطلقاً من الوظيفة التي يختص بها ([4]). والوظيفة الدلالية هي التي تعني هذا البحث، كونه يتناول البحث في الدلالة والمعنى للألفاظ والتراكيب، لذلك سيكون التفصيل والشرح

---

[1]) انظر: البركاوي، دلالة السياق، ص46-47.

*بدأ الباحثون في الدراسات القرآنية حديثا باتباع المنهج البنيوي في دراساتهم، والمطلع على بعض هذه الدارسات يجد أن الباحثين لم يرفضوا العناصر الخارجية عن النص القرآني برمتها، وإنما قالوا بالاستعانة بها مع جعل الهيمنة الدلالية الكبرى للنص القرآني قبل أي شيء. (راجع: حللي، بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، ص71).

[2]) انظر: مختار، علم الدلالة، ص68.

*وانظر أيضا: يونس، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، ص117.

[3]) انظر: البركاوي، دلالة السياق، ص50.

[4]) انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى، ص120.

فقط فيما يتعلق بهذه الوظيفة السياقية، ومن أراد التوسع في الوظائف الأخرى فله أن يعود إلى مظانها من علم الدلالة.

يقول فيرث إنّ الوظيفة الدلالية للمعنى لا تأتي فقط من السياق اللغوي، بل لابد من التحقق السياقي للقولة في موقف معين، أي معرفة "سياق الموقف " الذي ذكرت فيه أو قيلت فيه. ويتمثّل سياق الموقف في كلّ ما يحيط بالحدث اللغوي – وهو يشمل النص المسموع والمكتوب على السواء- من متكلّم وشخصه، المتلقي وطبيعته، المشاركين بالكلام بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ، وتأثيرَ الحدث اللغوي على الموقف نفسه وعلى الداخلين فيه من أشخاصٍ، وكلَّ شيء آخر يمكن أن يكون له علاقةً بالموضوع ([1]).

يذكر د.عبد النعيم خليل أنّ ظهور هذا النوع من السياق كان أولاً عند الانثروبولوجيين ([2]). وقد استعمله الدلالي وجنر في بحث له بعنوان (دراسات في أسس حياة اللغة) في القرن التاسع عشر، مبيناً فيه أنّ السياق هو الأساس أو المحيط الذي تعتمد عليه الحقيقة في توضيحها وفهمها، وأنه لا يتضمن عند الاتصال اللغوي الكلمات فقط بل الصلات والظروف المحيطة والحقائق السابقة والأشخاص الذين نتحدث معهم. كما عدَّهُ البعضُ مهمّاً جداً في فهم اللغة، فسياق الحال والموقف يعني أكثر من اللغويات والثقافة والبيئة فهو يتمثّل في الفرق بين اللغة الحيّة والعناصر اللغوية الميتة. وهو يقصد بذلك الوقوف على الجانب اللغويّ الحيّ، أي دراسة اللغة عن طريق المشاهدة والملاحظة للكلام المنطوق في الموقف الفعلي إذ إنّ معنى الكلمات متأصّلٌ في كفاءتها العملية ([3]).

---

[1]) انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، ص12.

*وانظر أيضا: السعران، محمود، **علم اللغة-مقدمة للقارئ العربي**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص311-313.

[2]) الأنثروبولوجيون نسبة إلى الأنثروبولوجيا، ومعناها ‘‘علم الإنسان"، وهو "العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة ويقوم بأعمال متعددة، ويسلك سلوكا محددا، وهو أيضا العلم الذي يدرس الحياة البدائية، والحياة الحديثة المعاصرة، ويحاول التنبؤ بمستقبل الإنسان معتمدا على تطوره عبر التاريخ الإنساني الطويل". (شماس، عيسى (2004م)، **مدخل إلى علم الأنثروبولوجيا**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص8).

[3]) انظر: خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص81.

وعليه فإنّ السياقيين من الدلاليين يرون أنّ النصّ تظهر معانيه من خلال الموقف الذي يحصل فيه، نطقاً أو قراءةً، وأنّ الدلالة للنص تتألف من سياقه اللغوي وسياق حال متلقيه وما أحاط بهما، وأنّ الباحث حين يدرس دلالة اللفظ فعليه أن يبحث في كيفية التفاعل الحاصل بين المتلقي والنص، لأنّ دلالات الألفاظ تتمثل في طريقة استيعاب المتلقي لها.

كما أنّ الدلالة اللفظية عند السياقي لا تتوقف على المعنى المعجمي، لأن السياقي فعلياً يبحث في دلالة المعنى كيف تؤثّر وتتأثر، وهي تتمثّل بالمعنى الآني المتشكّل في الأذهان، والذي قد يختلف بناءً على اختلاف المواقف لعدم ثبات أركانها، فالمتلقي والبيئة المحيطة وطبيعة الثقافة كلّها أركانٌ وعناصرُ متغيرةٍ. إنّ اللفظ بمفرده له معنى متمركز فيه إلّا أنّ اختلاف السياقات التي يرد فيها يؤثّر في معناه ليضفي عليه دلالاتٍ إضافيةٍ مختلفةٍ، وهذه النقطة الأخيرة قد فصلتُ فيها في المطلب الثاني من المبحث الأول.

ورغم تدخل عوامل سياقيةٍ متنوعةٍ في العملية الدلالية للألفاظ إلّا أّن أصحاب النظرية السياقية يؤكدون أنّ المعنى الأساسي يُستنبَط من نصِّه الذي ورد فيه. فالوحدات الدلالية التي تتكون من ألفاظٍ أو جملٍ إنّما تقع في محاور وحداتٍ دلاليةٍ أخرى، ومعنى كلِّ وحدةٍ لا يمكن وصفه أو تحديده إلا بملاحظة الوحدات الأخرى المجاورة أو المصاحبة له ([1]). مع التحقق من أنّ هذه المصاحبة في سياقات الوحدات الدلالية تؤدي كلُّها وظيفةً في السياق الأكبر الذي يحويها، لتُشكّل في نهاية المطاف السياق الثقافيّ لها ضمن النّصّ الذي يحويها.

لذلك نجد الدلالي روبنز لاينز يقول: إنّه من الأجدى أن ننتقل بالاتجاه الدلالي إلى تفسير العبارات باعتبار الوظيفة المعنوية أي كيف تستخدم الكلمة وتأليفها ([2])، ونجد الفيلسوف الاجتماعي برتراند

---

[1]) انظر: عمر، أحمد مختار (1998م)، علم الدلالة، ط5، القاهرة: دار عالم الكتب، ص68.

*ويقول جون لاينز أن الوحدات الكلامية يمكن تفسيرها على أساس مقدار كبير من المعلومات السياقية المفهومة ضمنا في غالبيتها. (انظر: لاينز، جون (1987م)، **اللغة والمعنى والسياق**، ط1، (ترجمة: د.عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل عزيز)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ص215).

[2]) انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى، ص123.

رسل يقول إنّ "الكلمة تحمل معنى غامضاً لدرجةٍ ما، ولكنّ المعنى يُكتَشف عن طريق ملاحظة استعماله، فالاستعمال يأتي أولاً، وحينئذ يتقطر المعنى منه " ([1]).

إذن السياق في النظرية الدلالية السياقية يقوم على مكوّنين أساسيين؛ سياق النص اللغوي، وسياق حال المتكلم والمتلقي وكلّ من يدخل ضمن سياق الموقف الذي ورد فيه النّصّ، وكلّ ما له علاقةٌ به في المحيط من عوامل خارجية. وعلى حدِّ قول هاليدي فإنّ علم الدلالة معنيٌّ بدراسة العلاقات الداخلية البنائية للنصّ، والعلاقات الخارجية غير اللغوية ([2]). ويقول د.عبد الفتاح البركاوي إنّ أهمّ خواصّ النظرية السياقية عند فيرث تتمثل في النظرة المتساوية إلى عنصري أو مكوني السياق -السياق اللغوي والحالي- في عملية التحليل الدلالي، كما أنّها تنظر إلى جميع عناصر السياق اللغوي بالتساوي وترفض القول بوجود وظيفةٍ أساسيةٍ فهي كلٌ متكاملٌ من الوظائف لا يقوم المعنى الدلالي بنقص أحدٍ منها ([3]). وتعتبر جميع أنواع الاستخدام اللغوي متساويةً إذ ليس هناك استخدام ينظر إليه باعتباره قاعدة تجريدية وأنّ بقية الاستخدامات ثانوية إذ كلها واحدٌ باعتبارها بدائل في الألفاظ السياقية. أمّا اللغة في نظرها ليست نظاماً شكلياً وإنّما هي جزءٌ من النتاج الاجتماعي، والمعنى في مفهومه العملي أو النفعي ذو طبيعةٍ متغيرةٍ لارتباطه بالكلام الفعلي ([4]).

ويمكن صياغة ما قيل بأسلوب آخر فنقول؛ إنّ اللغة في نظر علم الدلالة الحديث إنّما هي سلوكٌ اجتماعي ([5]) تنعكس من خلاله ثقافة المتكلم والمتلقي وخبراتهما وتجاربهما. فتجربة المتكلم وخبرته

[1]) شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص256.

[2]) انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى، ص121.

[3]) وقد ذكرنا هذه الوظائف سابقا. راجع ص30.

[4]) انظر: البركاوي، دلالة السياق، ص50–52.

[5]) سبقت النظرية السياقية نظرية أخرى عرفت بالنظرية الإشارية وضعها كل من أوجدن وريتشارد وتقوم على أساس أن المعنى هو علاقة في العقل بين الحقائق والأحداث من جانب، والرموز والكلمات التي تستخدم للإشارة إليها من جانب آخر. فاعترض فيرث إلى ما ذهبا إليه مبينا لا نعرف إلا القليل جدا عن العقل. نظرا إلى أن دراستنا اجتماعية أساسا، فينبغي أن نكف عن علاقة الازدواجية بين العقل والجسم، الفكرة والكلمة. ونعوضها بالإنسان الكامل، في ارتباطه ببني جنسه، كما أنه لا يحذو حذو أوجدن وريتشاردز في اعتبار المعنى علاقات في عمليات=

تؤثر على طريقة بنائه لكلامه من الألفاظ وأسلوب استخدامه لها، وهذا الذي يظهر من خلال سياقات نصّه الخطابي، وعندما نريد أن نحلّل نصاً ما فإنه علينا أن نعي أنّ معرفة المتكلم وصفاته تعين على فهم الحدث اللغوي، وأنّ لكل متكلمٍ معجمه المعنوي الخاصّ الذي ينبثق من سياق كلامه ([1])، وهذا الذي أكدته الدراسات الدلالية ليس ببعيدٍ عما قاله المعتزلة في نظرية المقصد التي سنفصل فيها لاحقاً إن شاء الله تعالى. وحين يتلقى المخاطَبُ النصَّ فإنّه سيحاول فهمَه بناءً على تجاربه وخبراته ووعيه وحالته النفسية وثقافته الخاصة به والتي قد تكون نوعاً ما متفردة عن غيرها، كما أنّ الثقافة الاجتماعية والتي قد يعبر عنها بــ "العرف" إنّما هي صورةٌ من صور السياق الحالي للمتلقي وتدخل بصورةٍ أساسيةٍ في تكوينه العقلي. وهذا كلّه له دورٌ كبيرٌ في فهم النص، فالمتلقي فعلياً لن يكتفي عند معرفة المعنى اللفظي للنص بل سيدرسه –وبطريقة عفوية نوعاً ما- بالذهنية الاجتماعية المشتركة ([2])، إضافةً إلى ذهنيته الخاصة والمتشكلة بظروفها الفردية. مما سيضفي ظلاله الثانوية على الدلالات اللفظية مشكلاً بذلك في ذهنه معانٍ إضافيةٍ. وكون الأمر متعلقٌ بمعطيات اجتماعية ونفسية جماعية وفردية فإنّ المسافة ستكون منفرجةً جداً بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي أو الفردي ([3]).

ومهما كان هنالك اختلافٌ وتفاوتٌ في السياقات الحالية بين المتكلم والمتلقي، وبين المتلقي وغيره من المتلقين، إلا أنه يوجد حيزٌ من الإدراك المشترك للمعنى بين الجميع، الناتج عن الإدراك المشترك بنظام اللغة المستخدمة بينهم.

تقول د.خلود العموش: "في علم الدلالة يبدو السياق عالماً متشابكاً شديد الأهمية، فالدلالات تنشأ كما يقول علماء الدلالة بريقه [هكذا وردت في نصها المأخوذ منها] سياقية تتحكم فيها القرائن

=عقلية كامنة بل يرى أن ينظر إلى المعنى على أنه "علاقات موقفية في سياق الموقف وهو كذلك مركب من العلاقات السياقية ". (انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، ص118).

[1]) انظر: خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص84.

[2]) انظر: مصطفوي، الأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب، ص18.

[3]) انظر: المرجع السابق، ص19.

الحالية التي تصاحب عملية الكلام إلى جانب القرائن الخاصة بنظام اللغة التي يدركها المتلقي عبر معرفته بذلك النظام وفي هذا الإطار دعا فيرث إلى دراسة أبعاد الحدث الكلامي من جميع جوانبه، ويقوم منهجه في دراسة الخطابات المختلفة على قراءتها في سياقها الحالي والمقامي والثقافي. ويشمل سياق الحال عند فيرث تجربة المتكلم والسامع، وسياق الفعل والصوت، وأيَّ عنصر آخر يقع في نص الخطاب.... فالسياق يمثل المفتاح الذي يفسر – في رأي فيرث – الكثير من العمليات المصاحبة لأداء اللغة لدى كلٍّ من منتج الكلام ومتلقيه ضمن الوظيفة التواصلية للغة، ولعلّ عبارته المشهورة تلخّصُ نظريته حين يقول: " الافتراض الأساس أنّ كلّ نصٍّ يعتبر مكوناً من مكونات سياق ظرف معين"" ([1]).

ولنوضح القضية بأسلوب بسيط من خلال مثالٍ عملي؛ حين يسافر أحدنا إلى مدينة ما كإسطنبول مثلاً، ثم يحاول أن يصف لشخصٍ آخر طريقة المواصلات البحرية فيها، فإنه بالتأكيد سيجد التفاوت والتفاعل يختلفان بناءً على علاقة الشخص الآخر مع هذه المدينة، فإذا كان الآخر لم يزر هذه المدينة سابقاً فإنه قد يكتفي بإبداء الإعجاب مع محاولة رسم صورةٍ ما في مخيلته تعتمد على خبراته العامة والخاصة بكلّ ما يتعلق بالمواصلات البحرية، ولو كان هذا الآخر قد زار المدينة سابقاً فإن المتحدث سيجد تفاعلاً أكبر وتبادلَ حديثٍ أكثر عن الموضوع، فقد يتكلمان عن شكل القوارب التي ركباها وحجمها وخط المواصلة التي سارا بها، و الكيفية التي تفتح فيها القوارب أبوابها لدخول الركاب ونحو ذلك، وهذا الحديث قد يزداد تفصيلاً أكثر في حال كان الآخر من سكان المدينة نفسها، فحينها سيتوسع الكلام ليشمل تسمية كلّ الخطوط البحرية الداخلية والخارجية التي تسيرها القوارب والسفن، وفي أيّ سنة أنشأت وبدأت العمل، وكم هي نسبة الأرباح التي تدر على الأفراد العاملين فيها وعلى الحكومة، وكيف قام تأسيسها ووجودها على إثارة نقلةٍ نوعيةٍ في عالم المواصلات عند أهل تلك المدينة وغيرها...الخ

في هذا المثال نجد حيزاً مشتركاً من التفاهم بين الجميع، إلا أنّ هذا الحيز المشترك يتفاوت من فردٍ إلى آخر، ويعتمد هذا الاختلاف على طبيعة الاهتمام وكمية الخبرات والمعارف المسبقة، وهذا كلّه يمثله التفاوت أو التقارب أو الاختلاف في سياقات حال المتلقين للحديث نسبةً إلى سياق حال المتكلم،

[1]) العموش، الخطاب القرآني، ص17.

وكلما كان هنالك تقاربٌ في الخلفيات المعرفية والاهتمام، كان حيّز التشارك في استيعاب الدلالات بين الطرفين أكبر وأقرب.

يقول إبراهيم أنيس: "ومع اختلاف كثير من الناس في تلك الدلالة المركزية، لا يعوقهم هذا الاختلاف عن التفاهم وتبادل وجهات النظر، لأنه خلاف في نسبة الوضوح لتلك الدلالة، فهي عند بعضهم أوضح منها عند الآخرين ولكنها على كل حال واضحةً وضوحاً كافياً عندهم" ([1]).

لقد عُرف المفهوم السياقي بهذا الوصف بتيار الدلالة المعرفية، الذي انتهجه كل من جورج لايكوف ومارك جونسن في كتابهما " الاستعارات التي نحيا بها "، فهذا التيار يستند على مركزية البعد المعرفي عند البشر في قيام المعاني اللغوية وتأويلها والمعاني غير اللغوية على السواء وهو ينطلق في مقارباته من خصوصيات الإدراك البشري وعوامل التجربة التي تتفاعل فيه ([2]).

إنّ دخول السياق بهذا المفهوم المعرفي إلى عملية البحث الدلالي أدّى إلى ظهور أنواعٍ للمعنى أو مستوياتٍ تُشَكِّلُ بمجموعها دلالة اللفظ في موقفٍ ما. وتتمثل هذه الأنواع بالتسميات التالية ([3]):

1-المعنى المركزي أو الأساسي أو الأولي، والذي يمثل المعنى الإدراكي أو التصوري الذي يشترك فيه الجميع نوعاً ما.

2-المعنى الإضافي أو الثانوي، وهو المعنى الذي يمتلكه اللفظ إضافةً إلى المعنى المركزي، وهو متغيرٌ بتغير الثقافة والخبرة والمعرفة. وهذا التغير إمّا أن يكون على المستوى الجماعي من الناس أو على المستوى الفردي. ويقول أحمد مختار في هذا: " لا يعتبر شرطاً بالنسبة للمتكلمين بلغة

---

[1]) أنيس، إبراهيم (1984م)، **دلالة الألفاظ**، ط5، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ص107.

[2]) انظر: لايكوف، جورج وجونسون، مارك (2009م)، **الاستعارات التي نحيا بها**، ط2، (ترجمة عبد المجيد جحفة)، دار توبقال للنشر (نشر ضمن المعرفة اللسانية)، ص5.

[3]) انظر: مختار، علم الدلالة، ص36 – 39.

معينةٍ أن يتفقوا في المعنى أو المعاني الإضافية. كما أن المعنى الإضافي مفتوح وغير نهائي بخلاف المعنى الأساسي. ومن الممكن أن يتغير المعنى الإضافي ويتعدل مع ثبات المعنى الأساسي" ([1]). وهذا النوع هو الذي عبر عنه البحث هنا في مواضع كثيرة باستخدام توصيف "ظلالٍ على الدلالة".

3-المعنى الأسلوبي، وهو الذي يعتمد على أسلوب المتكلم في الكلام بناءً على ظروفه الاجتماعية الخاصة أو المنطقة التي ينتمي إليها. وهو يكشف عن مستويات مختلفة مثل التخصص ودرجة العلاقة بين المتكلم والمتلقي ورتبة اللغة المستخدمة أهي أدبية، رسمية، عامية، مبتذلة. وعن نوع اللغة؛ أهي شعرية، نثرية، قانونية، علمية. أو الواسطة في إيصال الكلام؛ حديث، خطبة، أو كتابة.

4-المعنى النفسي، وهو ما يشير إلى ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد، فهو معنى فردي ذاتي ولا يتميز بالعمومية.

وبناءً على أنواع هذه المعاني، فإن جزءاً من دلالة اللفظ يشترك فيه الجميع من أهل اللغة نفسها، وجزئاً آخر يلتقي فيه البعض ممن هم قريبون نسبياً في سياقهم الحالي، وجزئاً ثالثاً أخيراً ينفرد فيه كلّ متلقٍ بصورةٍ شخصيةٍ. وقد أثبتت الدراسات أنّ لكل كلمةٍ "نواةٌ صلبةٌ" من المعنى وثابتة نسبياً ويمكن تكيفها بالنص وسياقه ضمن حدودٍ معينةٍ ([2]).

لنأخذ مثلاً حديث القرآن الكريم عن جهاد المسلمين في غزوة بدر، من المؤكد أنّ عملية التبادل الدلالي ستتفاوت بين الأفراد الذين شهدوا الغزوة والأشخاصِ الذين لم يشهدوها من أصحاب ذلك الزمن، وستتفاوت بين من جرب الجهاد عملياً وبين من سمع عنه، وبين من لم يعهد أيّ خبرةٍ فيه. كما أنّ من يخاف الجهاد ستخطر في باله معاني قد لا تخطر في بال من يحبه، بالتالي قد تتغير طبيعة التساؤلات، ومن ثم نوعية الإجابات التي يُـبحـَث عنها.

---

[1]) مختار، علم الدلالة، ص38.

[2]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص294.

ومن المؤكد أنّه سينتج عن هذا التفاوتِ تفاوتٌ في فهم الدلالات السياقية "الضمنية"، وتفاوتٌ في عملية التفاعل والتأثّر والتأثير. بل قد ينتج عن ذلك خطأ في الفهم إن كان هنالك ضعفٌ شديدٌ في العلاقة المفهومية المشتركة بين النصّ ومتلقيه.

نستنتج من هذا الكلام كلّه، أنّه رغم اشتراك جميع المتلقين من أصحاب اللغة الواحدة بحيزٍ كبيرٍ من التفاهم والفهم للنص الواحد، إلا أنّ كلَّ متلقي يتمتع بخاصية التفاعل الفردي والشخصي مع النص الذي يتلقاه، فيتأثر بطريقةٍ تتناسب مع طبيعته وخبارته وحاجاته ونفسيته، فيشكل ذلك جزءاً مع المعاني المترتبة على الدلالة اللفظية المأخوذة من السياق النصي، فتكون الدلالة اللفظية مزيجاً من الظلال المعنوية التي يضفيها السياق النصي أو اللغوي، والظلال المعنوية التي يلقيها المتلقي على ألفاظ النص المكتوب أو المقروء أو المسموع.

قد يكون ما يراه جون لاينز في أنه من الصحيح وغير المهم بذات الوقت القول بأنّ كل شخص قد يفهم كلمةً معينةً بطريقته الخاصة إلى حدٍّ ما، وأنّ الهدف من علم الدلالة تفسير مدى وحدة الاستعمال في اللغة بين الناس، والتي تجعل التفاهم الطبيعي ممكناً ([1]) صحيحاً، إلا أنّ الوعي بوجود هذه الفوارق مهمٌّ جداً عندنا في رسم التصور عن علاقة القرآن بالإنسان، وأنّ القراءة الفردية لها دورٌ كبيرٌ في معالجة القضايا الشخصية الداخلية والخارجية. وأننا لدرجة ما نستطيع القول بأن الإنسان حين يقرأ نصّاً ما فإنه يقرأ ذاته فيه وبدرجة عالية من الشخصنة، ولكن في ذات الوقت فإنّ النصّ وسياقه هما صاحبا الدور الأساس في ظهور تلك المعاني في ذهن المتلقي له، كونه المصدر الذي يستقي منه المتلقي الأفكار ويفعلها مع خبراته الخاصة.

يقول عالم النفس النمساوي بوهلر: إن " الكلام دليلٌ على الحالة العقلية للمتكلم ورمزٌ للرسالة وتنبيهٌ للسامع " ([2]). فالكلام بالنسبة للمتلقي إنما هو مثير للعقل وما يحويه من أفكار قد تكون كامنةً أو ظاهرةً له، لتبدأ بعد ذلك عمليةُ التبادل الدلالي بين النص ومتلقيه.

---

[1]) انظر: لاينز، علم الدلالة، ص25.

[2]) أولمان، ستيفن، **دور الكلمة في اللغة**، ط12، (ترجمة وتعليق: د. كمال بشر)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ص27.

وإضافة إلى ذلك فإنّ المباحث اللسانية الحديثة تشير إلى " أنّ إدراك العلاقة بين المدلول والشيء الخارجي يساعد على تعيين العلاقة بين الدال والمدلول عليه، وأكّدت أنّ لا علاقة مباشرة بين الدال والمدلول وإنّما العلاقة الحقيقية هي بين الرمز اللغوي ومحتواه الذهني" ([1]). والمحتوى الذهني هو ما يشكّل الفارق بين المتلقين والنص وصاحبه. لذلك اعتبر المختصون أن علم اللغة يجب أن لا يفصل الصوت –أي اللفظ- عن الفكر، وإلّا فإنّ فصلهما سيدخلنا في علم النفس البحت (سيكولوجي) ([2]) إن كان التركيز على الفكرة فقط، أو في علم الصوتيات إن كان التركيز على الصوت فقط.

لمّا قسّم الدلاليون السياق إلى أقسامه ؛ السياق اللغوي، السياق العاطفي الانفعالي، سياق الموقف، والسياق الثقافي، أخذوا في عين الاعتبار المفاهيم المجتمعية، والمفاهيم المقامية التي تتغير بتغير حال المقامات، وبيّنوا أنّ لشخصية المتكلم والمخاطَب، والعلاقات التي تربطهما، وما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات، وهذه كلّها لها دورٌ كبيرٌ في تحديد المعنى بوصفها جزءاً أساسياً فيه ([3])، لذلك كان للمعنى السياقي وضوحٌ وتعيينٌ أكثر بحيث تصبح اللفظة في كل سياق ترد فيه لها اصطلاح وذات مفهوم خاص، بحيث تكتسب معنى محدداً ومؤقتاً يمثل القيمة الحضورية لها. وبهذه الناحية بالذات اختلفت اللفظة بمعناها السياقي عن اللفظة بمعناها المعجمي ([4]) إذ هدف المعنى المعجمي أن يحصل الفهم التقريبي المشترك بين الناس فيشكل به المعنى المركزي أو الأولي، الذي ذكرته الباحثة سابقاً، وهذا المعنى يتحقق بمعزلٍ عن تجارب الناس الخاصة التي لها مؤثرات على

---

[1]) شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص160.

[2]) انظر: هاريس، روي وتيلر، تولبت جي (2004م)، **أعلام الفكر اللغوي**، ط1، (تعريب: د.أحمد شاكر الكلابي)، دار الكتب الجديد، ص256.

[3]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص259-260.

[4]) انظر: المرجع السابق، ص291.

المعنى في الذهن ([1])، أمّا المعنى السياقي فهو يشكل المعاني الإضافية أو الهامشية على حدّ وصف إبراهيم أنيس ([2])، والتي استمدت ثراها الدلالي من السياقات وبتشابكٍ معقدٍ إن صحّ التعبير.

وهنالك توجيه مهم جداً متعلق بهذا الموضوع، يبينه محمد مفتاح، إذ يقول: " لا ريب في أنّ أيّ تواصل لغوي لا يتحقق بين الناس إلا بالمفاهيم، إذ هي جوهر اللغة الطبيعية العادية ولب اللغة العلمية الاصطناعية، المفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرق بين شيء وشيء، وكائن كائن، وكيان وكيان. لكن المفاهيم محتاجة إلى نسق يضم بعضها إلى بعض لربط صلات وعلائق بين أثاث الكون حتى يتحقق نوع من الانسجام والاتساق بين الأثاث بعضه ببعض وبينه وبين الإنسان. مفاهيم المرحلة الطبيعية هي وليدة الإدراك العمومي الذي لا يهتم كثيراً بالتدقيقات والتفاصيل ورسم الحدود؛ ومفاهيم المرحلة الاصطناعية هي نتيجة التدقيق والتحديد، وهي مجال الباحثين من العلماء على اختلاف تخصصاتهم" ([3]).

وهو بكلامه هذا يريد أن ينتقل من مرحلة الإدراك العمومي – أي المعنى المركزي – إلى مرحلة أكثر رقيّاً بجعل الألفاظ مفاهيم اصطلاحية تستنبط معانيها من النص الذي يضمها بنسيج واحد متسق ومنساق بانسجام، ليصل في نهاية المطاف إلى تأويل النص بصورة أكثر واقعية ومنطقية.

إن عملية البحث والتأويل للألفاظ في سياقها، مع أخذ نموها الداخلي في النص والنمو الخارجي لها، سيمثل قوة في التواصل المعنوي بين صاحب النص ومتلقيه. وتعبر د.خلود العموش عن هذا بقولها "إن النص هو كل كلام متصل ذو وحدة جلية تنطوي على بداية ونهاية، ويتسم بالتماسك والترابط، ويتسق مع سياق ثقافي عام أنتج فيه، وينسجم مع سياق خاص أو مقام يتعلق بالعلاقات القائمة بين القارئ والواقع من خلال اللغة، وبين بداية النص وخاتمته مراحل من النمو القائم على

---

[1]) انظر: المرجع السابق، ص299.

[2]) انظر: أنيس، دلالة الألفاظ، ص106.

[3]) مفتاح، محمد (2010م)، **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي**، ط2، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي، ص6.

التفاعل الداخلي، وهذا التفاعل يؤدي بالنص إلى إحداث وظيفته التي تتمثل في خلق التواصل بين منتج النص ومتلقيه" ([1]).

إنّ عملية النمو الداخلي للمعاني هي نتاج للسياقات النصية الثابتة – كوننا نتعامل مع النص القرآني- والنمو الخارجي لها هو نتاج تفاعل المتلقي مع واقعه المتغير، وكلّاً منهما له هيمنة على التأويل الدلالي. وفي هذا السياق يفرق السيد المصطفوي بين ما هو متعلق بالاعتبارات الدلالية التركيبية التي اصطلح لها (معنى النص) وبين ما هو متعلق بالموقف الذي تتم فيه قراءة النص واصطلح لهذا (أفهوم النص). فـأفـهوم النص عنده قائم على جدلية النص والمتلقي وكلاهما لهما هيمنة أساسية على عملية الفهم بلا إشكالية. وهذه الجدلية عبروا عنها بالوظيفة الاتصالية التي يتم فيها استحضار الهدف من الخطاب وسياق الحدث وإطاره وهذا كله يعتمد على النص وعلى تراكم معقد من معنى النص – أي التركيبة اللغوية الدلالية – وعوامل تكوين الموقف وفهمه –وهي متغيرة بتغير حالة التلقي في كل مرة –. لذلك اعتبر المصطفوي أن تعريف السياق شامل لكلا الأمرين، المعنى والأفهوم، لأن فهم النص متأثر بكليهما ([2])، وبناء عليه عرف السياق بأنه "الفضاء الذي يحيط بالكلام، وما يكتنف الجمل والعبارات من قرائن ومحددات وعلامات تساهم في بلورة المراد" ([3]).

بناءً على كل ما ذكر سابقاً يمكن القول، إن عملية الفهم أساسها النص ذاته ودلالات تركيبة ألفاظه – أي سياقه –، وللمتلقي – أي سياق حاله – دورٌ مهم في عملية قدح شرارة المعنى –كما عبر عنها ابن رشد – إذ إن الحاكمية السياقية فعلياً تتداخل وبشكل معقد بين كلا السياقين. فالنص مثبت لمعناه من خلال سياقه، والقارئ له لن يستطيع الفرار من ذهنيته، إلا أنه يمتلك قدرة متفاوتة بين قارئ وآخر على تشكيل هذه الذهنية من خلال الهدم والبناء والربط وبناء العلاقات، ليكون بذلك

---

[1]) العموش، الخطاب القرآني، ص10.

[2]) انظر: مصطفوي، بحث الأفهوم القرآني، ص9-10.

[3]) المرجع السابق، ص16.

في عملية معالجة وباستمرار، وسيبقى الارتكاز الأساسي في هذا كله على السياق النصي، الذي ظل وسيظل صاحب معناه.

إن النص بشكل عام، الديني والبشري، يمكن أن ينفعل" في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق القارئ ووعيه. فمن الثابت لدى جميع من اشتغل في علم النص، أن ثمة علاقة بين القارئ والنص لا يستطيع أحد إنكارها، حيث الإقرار بأنه لا وجود للمعنى، إلا في الوعي البشري، الذي هو نسيج من الأهواء، والتقاليد، والانفعالات، والمؤثرات، واللون الثقافي، والحضاري، ويستوي في ذلك قارئ النص الديني وقارئ النص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعنى." ([1])، ولأهمية دور القارئ اعتبر الآمدي في الإحكام ([2]) أن الخطاب إنما هو خطاب لمن يفهمه أو متهيء لفهمه.

بالتالي فإن نظرية المدلول السياقي سعت للتخلص من الجمود الذي يعاني منه اشتراط التوقف على المعنى الأساس، وذلك لعدم اقتصارها على المعطى اللغوي المحض، واستعانتها بكل ما يحيط بالنص من معطيات ([3]).

يخلص هذا المطلب إلى أن "السياق" عند الدلاليين شمل السياق اللغوي والسياق الحالي على حدٍّ سواء، وأن الدلالة إنما هي المعاني التي تشكلت في ذهن المتلقي من خلال تعامله مع النص وقراءته له، فالنص يعمل على إثارة الموضوع والمتلقي يعالجه بذهنيته.

---

[1]) جابر، حسن (2007م)، عنوان البحث: منهج التأويل وعلم الدلالة، في مجموعة من الباحثين، دراسات **في تفسير النص القرآني-التأويل والأفهوم القرآني**، ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية، ص229.

[2]) انظر: الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط1، 4مجلدات، (علق عليه: عبد الرازق عفيفي)، دار الصميعي، الرياض، 1424هـ-2003م، ج1، ص132.

[3]) انظر: مصطفوي، بحث الأفهوم القرآني، ص39.

وأنه كلما اقترب المتلقي في سياق حاله أو خلفياته المعرفية من مضمون السياق النصي كان أقرب إلى المعنى المقصود من الكلام، وكون التفاوت موجود بين المتلقين فإن التفاوت موجود أيضاً في الاقتراب والابتعاد عن الوصول إلى الدلالة المقصودة.

****

المطلب الثاني: السياق كأداة دلالية

تحدثت الباحثة تحت عنوان (مفهوم السياق) عن تصور الدلاليين للسياق، وكيف قسموه، وللمعنى وكيف وظفوه. وبيّنت طبيعة العلاقة بين المتكلم والنص والمتلقي كما تنظر إليها النظرية السياقية، وهنا ستتحدث عن منهجهم في توظيف أداة السياق، وتزيد تفصيلاً عن تصورهم للعلاقات السياقية المختلفة. وإن وجد تكرار لبعض المعلومات التي ذكرت سابقاً فذلك لحاجة سياق الكلام إليها.

يحمل الإنسان في ذهنه تصوراتٍ ومفاهيم كثيرةٍ، وهو دائماً ما يربطها بالألفاظ والكلام الذي يسمعه، ويعتبر الكلام بالنسبة له مثيراً لتلك التصورات ([1])، وانطلاقاً من هذه الحقيقة يرى الدلالي جون لاينز أننا إذا تفوهنا بجملة ما أمام المتلقي وقام بشيء غير متوقع تماماً. فيمكن أن نقول إنه أخطأ فهم التفوه كلياً أو جزئياً. وإذا قام بما هو متوقع فهو حينئذ يكون قد فهم التفوه بشكل صحيح، وفي هذه الحالة نستطيع أن نقول بوجود استدلال واضح على تصرف معين يدل على أنه لم يخطئ فهم التفوه، ولو أننا استمررنا في اختبار فهم المتلقي للكلام فإننا سنصل إلى الكيفية التي يرى فيها الأشياء وحينها قد نستطيع تحديد الفرق بين فهمنا وفهمه، ثم يؤكد أن التفاهم الاعتيادي يعتمد على فرضية أن الجميع يفهمون الكلمات بنفس الطريقة ورغم أن هذه الفرضية لا تنطبق على هذه الأحوال فإن الفهم يعتبر أمراً مفروغاً منه ([2]).

هذا المنهج في استخدام السياق الحالي أو السياق النفسي للمتلقي، يعين على معرفة ما إذا كانت الرسالة النصية قد وصلت إليه بالشكل المطلوب، أم لا. ونستطيع أيضاً أن نضع إصبعنا على نقطة الخلل في عملية الفهم، ونعمل على تصحيحها.

كما يوصلنا إلى نقطة مهمة قد ذكرت سابقاً، أن الجميع قد يشتركون في قدر معين من الفهم، إلا أن لكل فرد فهمه ومعانيه الخاصة التي يسقطها على النص، وقد يحمل النص هذه المعاني في سياقه

---

[1]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص105.

[2]) انظر: لاينز، علم الدلالة، ص24.

تضميناً فيكون قاصداً لها، ويمكن ألا يكون قاصداً لها إلا أن طبيعته تعين على تحميله معاني لم يقصدها. والسياق اللغوي للنص هو الذي يحدّد ما إذا كان هذا المعنى يحويه ضمناً أم لا، ويرى الدلالي وتغنشتين، أننا نبحث في معنى الكلمة من خلال طريقة استعمالها، إذ هذه الطريقة هي التي تحدد ما إذا كانت دلالة الكلمة رئيسية أم أنها قيم ودلالات حافة، وعليه تحدّد ما قصده الباث أو المتكلم من كلامه ([1]). كما أن السياق اللغوي " في مجال تحليل الخطاب، هو سلسلة الأفكار التي تجسد نصّاً ما، وبالتحديد، فإن السياق هو مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليها يتوقف الفهم السليم لها. أو هو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة ولا يشترط في تلك العناصر الحافة بالعبارة أن تكون قريبة، بل يمكنها أن تكون بعيدةً في متن الخطاب. ومن ثم فإن معنى العبارة يتغير طبقاً للمساق الذي ترد فيه، وما دام الأمر كذلك، فالواجب يقتضي تأويل كل كلمة أو جملة، ليس في استقلاليتها وتفردها، وإنما من خلال مراعاة سياقها. إلى درجة يصح القول إذا كان التركيب يوجد داخل النص فإن الدلالة توجد داخل السياق. بل يمتد ليشمل تحديد الصور والاستعارات والمجازات والبحث في آليات ضبطها وتأويلها" ([2]).

وكون الكلام عبارة عن مثير للتصورات الذهنية، فإنّ أيّ نصٍّ سيكون بمثابة خطابٍ خاصٍّ موجّهٍ لكل فرد على حداً وإن قصد به الجميع، بسبب تفرد كل متلقي بتصورات وخبرات خاصة.

إن الإنسان ينفرد بمشاكله النفسية والاجتماعية وتركيبته العقلية عن غيره، وتنشأ معه منذ ولادته ونموه في بيئته، وتتركب في شخصيته بصورة معقدة، حتى وإن كان هنالك شعور بأنها مشتركة بينه وبين غيره ([3]).

وهذه الدراسة الاجتماعية والإنسانية تنطبق على علاقة المتلقي مع النص البشري والنص الديني على السواء، ومن هذه الزاوية تحديداً تأتي أهمية القراءة الفردية أو التعامل الفردي المباشر مع

---

[1]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص257.

[2]) لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ص25.

[3]) انظر: يونس، المعنى وظلال المعنى، ص177.

القرآن الكريم، فالمتلقي للقرآن الكريم لا بد أن يصل لمرحلة يتمكن فيها من قراءة النص الديني بعقليةٍ فرديةٍ بعيداً عن سلطة العقلية الجماعية، فالدلالة الجماعية والاجتماعية لها دورٌ كبيرٌ في تَشكُّل المفاهيم والتصورات في ذهن الفرد، ولنتأمل مثلاً مفهوم المجتمع للحسد والسحر والعين والخرافة والمال والزكاة والربا والتربية والتعليم والدين والسياسة....الخ، وكيف يؤثر على طريقة تفكير الأفراد وفهمهم لآيات القرآن الكريم وتطبيقهم لها. إن لهذا المفهوم الجمعي سلطة على العقل تمثل حاجزاً يحجز الذهن البشري عن العدول عن هذا المفهوم والتصور الجمعي وهو يقرأ نصوص القرآن، حتى إذا مر بآيات لها علاقة بهذه الألفاظ ونحوها لم يقم بفهم موضوعها من القرآن ذاته بل قام بربطها فقط بما هو موجود في ذهنه من المجتمع، واكتفى بذلك.

والحال أيضاً قريب عندما يطلع الأفراد على تفسير آية أو موضوع من إحدى التفاسير فلا ينفك أحدهم ذهنياً عمّا اطلع عليه فيحاول أن يفهم القرآن من ذات القرآن. فتضعف بذلك علاقة الفرد مع كتاب ربه، ويصبح ثقيلاً على العقل وصعب الفهم وبالتالي بعيداً عن إصابة القلب والفؤاد فيما يحتاج إليه الفرد المتلقي، فلا يتأثر ولا يؤثر، ولا يعمل على التبادل البنائي بين تصوراته الذهنية وأفكاره وبين معاني القرآن الكريم وتصويراته. فتكون النتيجة أن يبني الفرد نفسه وشخصه وذهنه على أساس السلطة الجماعية بسلبياتها وإيجابياتها، وليس على أساس الثقافة والتربية القرآنية.

وقد يقول قائل إن الفرد حين يأخذ معلومات من التفاسير أو من المجتمع المسلم فهو فعلياً يأخذها على أساس قرآني. والإجابة على هذا؛ أنه قد ذكر سابقاً في هذا البحث أن لكل متلق خبراته ومعارفه والبيئة الاجتماعية الخاصة التي تربى فيها، وعليه فإن كل إنسان يحظى بنصيبه من الإشكاليات التصورية حول الكثير من الأمور النفسية والدينية والمجتمعية..الخ، والتفاعل المباشر مع النص القرآني يعمل على طرح التساؤلات وإيجاد الإجابات بطريقة تتناسب مع حاجة الفرد، فيعمل بالتالي على تطوير داخله ومن ثم خارجه.

ومع التفاعل والتبادل الدلالي بين النص وذهن الفرد المتلقي ستصبح هنالك عمليات هدم وبناء في العقل يتشكل على إثرها التصورات على أساس خلفية وثقافة قرآنية. وتتحول هذه القراءة الفردية إلى معرفة جماعية من خلال عملية التفاوض لمجموعة من الناس يشتركون في غاية واحدة على

حد قول الدلالي بلايش ([1]). حينها يستطيع الفرد أن يحافظ على علاقته بالقرآن وفي ذات الوقت يستطيع أن يستفيد ويفيد من الخبرات المبنية على أساس بعد قرآني.

والتجارب التفسيرية للقرآن، إنما تعكس البيئة والمناخ المعرفي والفضاء العام الذي كان يكتنف أصحابها. فلما بحث علاء شهيد في النصوص التي ألفها كل من الأخفش وأبي عبيدة والفراء، ذكر أنّ هذه النصوص لا يمكن عزلها عن سياقاتها التي نشأت فيها وتأثرت بمناخها، وأنه لا بد من مراعاة الروافد المعرفية التي أفادوا منها في نصوصهم ([2]). وهذا الواقع العملي والتطبيقي مثال تاريخي لحقيقة القراءة الفردية، وأن محاولة إلغائها أو محاولة إرساءِ طريقةٍ معينةٍ في الفهم مبنية على تصورات جماعة أو أفراد معينين يعني قطع عملية التواصل الدلالي بين المتلقي والنص، التي تشكل دوراً مهماً في علاج الخروم في التصورات الدينية والعقدية وإعادة تشكيلها. ولمحمد يونس ([3]) تفسير جميل لهذا حين مايز بين الدالة المركزية والدلالة الهامشية، إذ يقول: "... الفرق بين الدلالة المركزية والدلالة الهامشية ... هو كون الأولى يشترك في فهمها عامة الناس المنتمين إلى نفس البيئة اللغوية، أما الثانية فهي التي ينفرد بها بعض أفراد تلك البيئة عن غيرهم. أمّا الوجه الثاني من أوجه الفرق بين الدلالتين فهو أن الأولى تدرك إدراكاً عقلياً محضاً في حين أن الثانية قد تكون استجابةً نفسية للكلمات، و قد تكون استلزاماتٍ منطقية أوعقلية، ويرتبط هذا الفرق بفرق آخر، وهو أن الدلالة المركزية تتصل اتصالاً وثيقاً بأهم وظائف اللغة وهي الإبلاغ، في حين أن الثانية تتصل بوظيفة التأثير" ([4])، بالتالي فإن عملية التأثر بالنص المقروء لا تكون إلا بحصول القراءة الفردية ، ولا بد من التأكيد هنا أن المقصد من التعبير بـ (القراءة) أي القراءة الفهمية

---

[1]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص 298.

[2]) انظر: المرجع السابق، ص136.

[3]) اقتبس محمد يونس مضمون الكلام المنقول عنه هنا من كتاب "دلالة الألفاظ"، لإبراهيم أنيس، (انظر: أنيس، دلالة الألفاظ، ص106-121). وآثرت الباحثة نقل كلامه هنا لوضوح علاقته بما قالته، واحتوائه بعض الإضافات التفصيلية.

[4]) يونس، المعنى وظلال المعنى، ص178.

والإنصاتية، لا القراءة التي يقصد منها فقط تعداد الحروف من أجل الأجر في حال القراءة للنص القرآني، كما هو مشتهر بين الناس. والاهتمام بالقراءة الفردية وضرورتها قائم على أنّ الاهتمام ببناء التصورات الذهنية يرتبط بتوجيه السلوكيات وهذا ما تؤكده الدراسات الدلالية الاجتماعية، "فتصوراتنا تبنين ما ندركه وتبنين الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبنين كيفية ارتباطنا بالناس وبهذا يلعب نسقنا التصوري دوراً مركزياً في تحديد حقائقنا اليومية...." ([1]).

يقول محمد يونس: " يبرز دور المخاطَب في عملية التخاطب في وظيفته التي يقوم بها عند تلقيه الخطاب وهي وظيفة التفكيك، أي تفكيك الرسالة اللغوية، وهو دورٌ إيجابي من حيث كونه مكملاً لعملية التركيب التي قام بها المخاطِب. وذلك لأنه ليس هناك عملية تخاطب يتم إنجازها دون أن تمر بمرحلتي التركيب والتفكيك وعندما يوضع الخطاب بين يدي القارئ أو السامع فإنه يتعامل معه بطريقته الخاصة في الفهم، مستعيناً في ذلك بثقافته وتجاربه وأحواله الخاصة التي يتفرد بها عن غيره وإن كانت معظمها مشتركة بين أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه لغوياً، وهو ما يعطي لفهمه صبغة موضوعية إلى حدٍّ ما" ([2]).

تأتي هذه الاختلافات الفردية في فهم النص بناءً على اختلاف السياقات الخاصة لكل قارئ، وهذا الاختلاف السياقي يشمل القارئ وصاحب النص أيضاً، مما يدفع إلى تجاوز معنى الكلام عمّا يقال فعلاً، إلى ما هو مقصود ضمناً أو ما يفترض سلفاً" إذ عادة ما يعتمد المتكلم والمتلقي على معلومات سياقية قد تكون فوق مستوى اليقظة في إنشاء الوحدات الكلامية وتفسيرها، من هنا فإن كثيراً من حالات الغموض نحوية كانت أو صرفية أو معجمية تمر من غير أن نعيها، على أننا قد نعي بين الحين والآخر بعض تلك الحالات من الغموض، والسبب الأكيد والمعتبر لتفسير هذه الظاهرة هو أن معلوماتنا السياقية ليست متساوية مع ما يمتلكه منشئ النص، أو الشخص الذي يشاركنا في الحديث، وهذا ما يعرف بـ (النسبية اللغوية)" ([3]). ويقول علاء شهيد معلقاً على هذا الكلام: "تقود

---

[1]) لايكوف وجونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ص21.

[2]) يونس، المعنى وظلال المعنى، ص155.

[3]) انظر: شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص262.

هذه الفكرة إلى اختلاف فهم الحقائق وفهم النصوص تبعاً لاختلاف الثقافة اللغوية والمكون الفكري واللغوي عند كل من منشئ النص ومتلقيه، ولا أنكر أن السلوك اللغوي إنّما هو فعالية معتمدة على الثقافة. لكن حالة تطابق الخلفية اللغوية تبدو حالة مثالية يندر تحققها، أما تقارب الخلفية الثقافية فهو المتحقق فعلاً بين أفراد البيئة اللغوية الواحدة، لكن معنى التقارب يشير إلى وجود فوارق فردية، ولا أحد بوسعه نكران تلك الفوارق. هذه الفوارق هي السبب في كثير من الخلاف في فهم النصوص وتفسيرها" ([1])، ويذكر منذر عياشي، وهو يطبق خلفيته المعرفية الدلالية في توضيح تصوره للقرآن الكريم، أن الخطاب فيه ثلاثة عناصر تواصل وهي:

المتكلم (المرسل أو الباث) ــــــــ >الخطاب (الرسالة أو النص) ــــــــــ> المستمع (السامع أو المتلقي)

وعليه فإنّ هنالك ثلاث دلالات: دلالة الكلام على منشئه، دلالة الكلام على ذاته، دلالة الكلام على متلقيه.

وفي حال النص القرآني فإنّ المتكلم هو الله وهو المطلق والكامل وخطابه يكون على مثاله فهو تامٌّ لغة ومطلق دلالة. والكلام حال مغادرة مرسله يكون أيضاً على مثال متلقيه فيأخذ طابعاً غير الطابع الذي يكون عليه مع مرسله في تمامه المطلق. وتكون العلاقة بين المتلقي والمرسل هي كالآتي:

- المتلقي في علاقته مع الخطاب نوعان من الأفعال، فعل ناقص وهذا متجلي في المتلقي السلبي الذي يكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكون. وفعل زائد ويتجلى في المتلقي الإيجابي الذي يحول فهمه إلى تفسير أو تأويل فهو لا ينتج الخطاب الأصل، ولكنه ينتج خطاب فهمه للنص الأصل.

- المتلقي في إنتاج خطاب فهمه إنما ينهل من نقصه لا من تمام الخطاب الأصل. وسيبقى دون تمام نقصانه. ولذا فإن صورة الخطاب الأصل ستكون في إدراكه لها سبراً وفهماً ومعايشةً على مثاله نقصاً لا على مثال مرسله تماماً وكمالاً.

---

[1]) المرجع السابق، ص262.

- التفسير ناتج ثقافي فهو نسبي وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها أما الخطاب الأصل فهو مُنتِــج ثقافي وهذا ما يجعله متجاوزاً للزمان والمكان. والتفسير يشكل وجوده مسافة لغوية بين خطابين الخطاب القرآني وخطاب التفسير ومن المحال اختصار هذه المسافة إلى درجة يمكن فيها للتطابق أن يأخذ سبيله إليهما ([1]).

بعد هذا العرض يمكن القول إنّ تدخل كل هذه الأنواع السياقية في عملية الدلالة اللفظية تؤدي إلى إضفاء ظلال كثيرة على الدلالة فوق ما تحويه من معنى مركزي، هذه الظلال الخارجية تنضبط بالظلال الداخلية التي يحملها النص في سياقه اللغوي الذي يمثل الكفيل الأمثل في حماية معانيه من التبعثر. واشتراط معرفة شخصية صاحب النص وطبيعته أمر مهم أيضاً في فهم طبيعة المقصد الذي يشير إليه في كلامه، ومعرفة المناخ الذي قيل فيه والمقام لا مجال للانفكاك عنه في عملية البحث الدلالي.

وإن عدم معرفة صاحب المقولة، وفي أي مقام قالها أو ذكرها، قد يودي إلى أخطاء جسيمة في الفهم، ويضرب د. تمام حسان مثالاً جميلاً في هذا المقام، إذ يقول: لقد كان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه فاهماً تماماً لكل هذه الحقائق التي نحاول شرحها حين رد على هتاف الخوارج "لا حكم إلا لله" بقوله: كلمة حق أريد بها باطل"، وكان يعني إن الناس ربما قنعوا بالمعنى الحرفي لهذا الهتاف أي بمعنى ظاهر النص فصدّقوا أن الخوارج أصحاب قضية تستحق أن يدافع الناس عنها. وربما غفل الناس عن المقام الحقيقي الذي ينبغي لهذه الجملة أن تفهم في ضوئه. وهو مقام "محاولة إلزام الحجة سياسياً بهتاف ديني" ([2]). ويعلق في ذات السياق قائلاً: "من المعروف أن إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلا معنى "المقال" أو المعنى الحرفي كما يسميه النقاد أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون وهو – مع الاعتذار الشديد للظاهرية – معنى فارغ تماماً من محتواه الاجتماعي

---

[1]) انظر: بيرك، جاك، **القرآن وعلم القراءة**، (ترجمة وقراءة: د. منذر عياشي، تقديم: د. محمود عكام)، بيروت: دار التنوير، حلب: ومركز الإنماء الحضاري، ص20 –22.

[2]) حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص338.

والتاريخي، منعزل تماماً عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية التي تشبه ما يسمونه في المرافعات (circumstantial evidence)، وهي القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى"([1]).

ولما يكون للقارئ أيضاً خلفية عن صاحب الخطاب النصي فإنه بالتأكيد سيكون أقرب إلى فهمه، إذ إن الجهل – سواء أكان الجهل بمعرفته أو الجهل بحقيقته بأن يحمل معلومات مغلوطة عنه – بصاحب النص ولماذا استخدم النص وما هدفه ومقصده منه، سيكون عاملاً في الابتعاد عن الدلالة السليمة. "فإذا ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوظيفة التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل ويتدقق ويغتني" ([2]).

يبين د.على حاتم في بحثه الدلالي لتفكير المعتزلة، أنّ من أهم النظريات التي أسس لها المعتزلة وعلى رأسهم د.عبد الجبار الهمذاني – وأضيف أن الجرجاني الأشعري عمل بها أيضاً – نظرية القصد، إذ إن النص القرآني الثابت إذا ما أضيف إلى الله الواحد الأحد لا يمكن إلا أن يكون القصد منه خيراً، الأمر الذي يجعل المفسر مطمئناً وهو يقوم بعملية التفسير. ثم يقول معلقاً: "لا يستقيم الكلام الصادر من متكلم ما من دون أن يخضع إلى قانون القصد، بمعنى أن الكلام يصبح فارغاً من أي شحنة دلالية، إذ إن الكلام يستمد ثراءه الدلالي من قانون القصد الذي يستمد ثراءه هو أيضاً من المتكلم الذي يجعله متحركاً ومؤثراً في توجيه الخطاب". لذلك كان المتكلم هو المسيطر الوحيد على أركان الخطاب لدى المعتزلة. ويقول في ذات الوقت أنّ المعتزلة أعطوا النص اللغوي أهمية بوصفه منطلقاً إلى معرفة المقاصد ولكن بتقييد بظروف المتكلم لتبقى الهيمنة له، واعتبروه مساعداً في بلورة تجليات قصد المتكلم، وبما أن النص لا يستطيع أن يحقق دلالة متكاملة بمعناها اللساني الواسع كان لا بد أن يستمد طاقة دلالية أخرى من ظروف المتكلم عامة، وهذا يؤكد على نسقية المنظومة المعرفية الاعتزالية. وهذه المنظومة منعت من جعل الدلالة النصية تحت تحكم وسلطة

---

[1]) انظر: المرجع السابق، ص337.

[2]) الحسن، علي حاتم (2002م)، **التفكير الدلالي عند المعتزلة**، ط1، بغداد: وزارة الثقافة-دار الشؤون الثقافية العامة، ص44.

القارئ، وحافظت على كينونة صاحب النص من خلاله كلامه ([1]). ولابن قيم الجوزية كلام قريب من هذا إذ يقول: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم"([2]).

ويرد في هذا تساؤلات مهمة تعين على بناء تصور العلاقة بين المتكلم والمتلقي من خلال النص؛ ما هو المصدر الذي تؤخذ منه المعرفة عن المتكلم؟، وما هي واقعية القول بأن معرفة المتكلم تمنع تحكم القارئ وسلطته على دلالة النص؟

إننا في حال التعامل مع القرآن، فإن معرفتنا عن صاحبه –جل ثناؤه- تأتي من خلال ما يبينه القرآن لنا عنه تعالى –جل في علاه-، ومن خلال سنة نبي الله صلى الله وسلم، ومن خلال الكون الذي يجيب عن تساؤلات عديدة يطرحها بنو البشر، وهذه المصادر كلها إنما تخضع لفهم المتلقي لها من خلال النصوص، والتاريخ المتعلق بالكلام عن صفات الله تعالى والمناظرات بين المعتزلة والأشاعرة خير مثال يوضح المقصود.

والمعرفة بالمتكلم لن تمنع الدلالة اللفظية من التأثر بفهم المتلقي وتأويله على إطلاقه، بل هي جزئية تعين على الاقتراب أكثر من مقصود صاحب النص، ولولا أهمية معرفة المتكلم لما أخبرنا الله تعالى عن ذاته وصفاته وأسمائه.

في هذا المطلب نخلص إلى أن هنالك علاقة قائمة بين المتكلم والمتلقي والنص الرابط بينهما، فالمتلقي لابد وأن يؤثر بشكل أو بآخر على الدلالة اللفظية، فهو الذي يتلقى الكلام فيحركه في ذهنه ويقوم بمعالجته، فيتأثر به ويؤثر عليه من الناحية الدلالية.

وللفظ معنى أو دلالة مركزية يشترك في فهمها الجميع، إلا أن لكل فرد إسقاطاته وظلاله الدلالية التي يضفيها على اللفظ، ذاك أنّ كل متلقي يمثل حالة منفردة من التجارب والمعارف والخبرات التي تشكل تصوراته عن الموضوع المتعلق باللفظ، وعليه فإن النص يكون خطاباً لكل فرد على

---

[1]) انظر: الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، ص45-46.

[2]) الجوزية، ابن قيم (ت751هـ)، **بدائع الفوائد**، 4أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت، ج4، ص9-10.

حداً، وإن كان هنالك تقاطعات مشتركة بين الأفراد إلا أن كل فرد يمثل خط سير مختلف. والمتلقي حتى يستطيع أن يبني تصوراته الذهنية حول الدلالة اللفظية المتعلقة بالمواضيع المختلفة على أساس منظومة قرآنية، فعليه بالتعامل الفردي والمباشر مع النص القرآني لتحصل عملية التبادل الدلالي بينهما.

وأننا يجب أن نكون على وعي تام، بأن ما ينتجه المتلقي من خلال قراءته للنص القرآني إنما هو ينتج خطاب فهمه للنص، لا خطاب النص ذاته الذي يستمد كماله وتمامه من كمال وتمام صاحبه الذي لا تعمل المعرفة به على منع المتلقي من التدخل في تشكيل الدلالة اللفظية، وإنما تقوم على ضبطه وتوجيهه فحسب.

****

المبحث الثالث: السياق بين علمي التفسير والدلالة

في هذا المبحث تجري الباحثة مقاربة جمعية للسياق عند المفسرين والدلاليين، وهذه المقاربة تهدف إلى الاستفادة من كلا العلمين، علم الدلالة وعلم التفسير، في تكوين وتشكيل المحتوى المفهومي لمصطلح "السياق"، لتبني على ذلك نتيجة القول في حاكمية السياق القرآني على الدلالة اللفظية.

ولم تهدف الباحثة إلى القيام بعملية المقارنة للسياق بين المفسرين والدلاليين، فما ورد هنا من كلام يتعرض إلى المقارنة إنما هو بهدف أخذ الناتج الصافي أو النهائي من الربط بينهما، وليس بهدف بيان الاشتراك والتقاطع أو الافتراق والتفاوت، وإن ظهرت هذه المعاني ضمناً.

****

المطلب الأول: مقاربة للسياق بين المفسرين والدلاليين

في المبحث الأول وأثناء الحديث عن "السياق" لدى المفسرين، والباحثين فيه، وجدنا أن "السياق" معروفٌ ومعلومٌ ومعهودٌ عندهم، وأنهم استخدموه كأداة من أدوات التفسير المهمّة والأساسية، وعنوا به عناية كبيرة، إلا أنه تفاوت رتبةً ومنهاجاً بين المفسرين، فمنهم من قدمه ومنهم من أخره عن غيره من الأدوات، وسيتبين معنا كيف تعامل المفسرون معه في خضم الأدوات التفسيرية الأخرى وعلوم القرآن في الفصل الثاني من البحث إن شاء الله.

وظهر معنا أنّ الباحثين المعاصرين حين قاموا بالبحث في تعريف "السياق" لم يجدوا شيئاً صريحاً وظاهراً عند المفسرين والمؤلفين الأولين في علوم التفسير. فقاموا باستنباطه من خلال تعامل المفسرين معه تطبيقاً، وجمعوا ما تعلق فيه عندهم –أي عند المفسرين-، فصاغوا تعريفات مختلفة فيه. وكان هذا الاختلاف في مشموليات "السياق"، فجعلها البعض مختصة بــ "السياق اللغوي والموضوعي"، وأضاف لها البعض الآخر "سياق الحال".

وتبين من خلال البحث أنّ إضافة "سياق الحال" إلى التعريف لم يضف نقلة نوعية، ذاك أنه قـُصد به بعض مباحث علوم القرآن، كأسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، المكي والمدني، نزول القرآن منجما، وغير ذلك ممّا له علاقة بسياق الحال. فمشموليات "السياق الحال" هذه إنما هي مستخدمة في مناهج التفسير ابتداءً.

أما "السياق" عند الدلاليين، فقد تبين في المبحث الثاني أن هنالك اهتماماً بالتنظير فيه، وأن الناتج الذي تمثل في "النظرية السياقية" إنما هو ناتج متراكم من النظريات السابقة لها، فكانت استفادتها من الخبرات السابقة وتفادي الانتقادات العملية التي وجهت لسابقاتها دوراً مهمّاً في تشكيل تركيبتها التنظيرية والمنهجية.

وظهر أيضاً أن الدلاليين السياقيين ساووا في الأهمية بين "السياق اللغوي أو الداخلي" و"السياق الحالي أو الخارجي"، فاعتنوا بطرفي "السياق" وجعلوهما جزءاً مهمّاً في تشكيل دلالة اللفظ، فدلالة اللفظ عندهم هي كيفية استعمالها في السياق، والاستعمال يدخل في تكوينه المتكلم والنص والمتلقي.

والتقاطع في مضمون الحديث عن "السياق" بين المفسرين والدلاليين ظاهر، فكلاهما عنيا بالسياق النصي والسياق الحالي، وكلاهما يؤكدان أهمية العناصر الخارجية في الوصول إلى الدلالة اللفظية. والتفارق والاختلاف بينهما موجود وظاهر كذلك، وهذا التفارق هو الذي سيحاول البحث هنا الاستفادة منه ليصل إلى نتيجة واقعية حول العلاقة بين السياق النصي القرآني وسياق حال المتلقي وبين القول في حاكمية السياق على الدلالة اللفظية.

من النتائج التي ظهرت في المبحثين السابقين أن "السياق النصي" يضفي ظلاله على "الدلالة اللفظية" فيعطي اللفظ معان خاصة قد لا تظهر فيه لو استخدم في سياق نصي آخر. كما أن معرفة المتكلم وحاله يعين على فهم مقصده من الكلام مما يعني تقريب الفهم إلى الدلالة المقصودة، وهذه اتفق علمي التفسير والدلالة عليها وإن كان كل في مجاله.

وتبين أيضا ًأن للمتلقي دوراً مهم في تشكيل "دلالة اللفظ"، كونه هو المسؤول عن عملية المعالجة للألفاظ في سياقها النصي بعد تلقيه لها. وهذه النقطة اتفق على وجودها كلا العلمين، لكن اختلفا في التفصيلات المندرجة تحتها.

لقد تبين معنا من خلال مناقشة أقوال المؤلفين والباحثين في مجال التفسير أنهم أظهروا ضمناً أو تصريحاً أن المتلقي له دور في التأثير على "دلالة اللفظ"، وذلك حين بينوا أن القارئ يمكنه أن يؤوّل النص بطريقة تناسب هواه. فهم ركزوا على دور القارئ للنص القرآني فقط فيما يتعلق بالنتيجة السلبية أو الخاطئة المترتبة على فهمه للألفاظ القرآنية وتركيبها السياقي. فجعل بعضهم من "السياق اللغوي" الحاكمية المطلقة على الدلالة اللفظية، وجعل بعضهم الآخر معرفة فهم العرب لدلالات القرآن الكريم زمن التنزل ومعرفة البيئة التي أحاطت به شرطاً للقول والفهم لدلالات ألفاظ القرآن العظيم، فحصروا بذلك فهم القرآن بسياق حالي معين متعلق بزمن التنزل.

وقد حاول المفسرون تفادي إشكالية تأثير المتلقي سلباً وخطأً على تأويل دلالات ألفاظ القرآن، فجعلوا من القرآن الكريم كتاباً يحتاج متلقيه أن يتصف بصفات معينة ليستطيع فهمه بصورة سليمةٍ بعيدة عن الوقوع في الخطأ.

إذ يذكر القرطبي –على سبيل المثال-تحت عنوان (باب ما ينبغي لصاحب القرآن أن يأخذ نفسه به، ولا يغفل عنه) ما يلي: الإخلاص في طلب التفسير، وأن يكون عالماً بأهل زمانه وأحوالهم، ورعاً وتقياً، وعارفاً بالنسخ وبالمكي والمدني ليفرق بين ما خاطب الله به عباده أول الإسلام وآخره، وأن

يعرف الإعراب والغريب ليساعده في إزالة الشك فيعرف ما يقرأ، والمحكم والمتشابه، وسنن رسول الله وحديثه ([1]).

ويقول ابن عجيبة أيضاً في مقدمة تفسيره: "... لا يتقدم لهذا الخطر الكبير-أي التفسير-إلا العَلَمُ النحرير، الذي رسخت أقدامه في العلوم الظاهرة، وجالت أفكاره في معاني القرآن الباهرة، بعد أن تضلع من العلم الظاهر، عربية وتصريفاً ولغةً وبياناً، وفقهاً وحديثاً وتاريخاً، يكون أخذ ذلك من أفواه الرجال، ثم غاص في علوم التصوف ذوقاً وحالاً ومقاماً، بصحبة أهل الأذواق من أهل الكمال، وإلا فسكوته عن هذا الأمر العظيم أسلم"([2])، ويذكر فضل حسن عباس، أن من شروط المفسر أن يكون على علم بأحوال البشر والأمم والعلم بوجه هداية البشر كلهم ([3]).

ويمكن مراجعة العديد من مقدمات التفاسير وكتب علوم القرآن والنظر في الشروط العديدة التي وضعها المؤلفون، فكلهم يتفقون في هذه الشروط عامة. ومن الأمور التي تهمنا هنا ما ذكره المفسرون من شروط في المعرفة بأحوال أهل الزمان الذي يعيشه المفسر، والتاريخ، والمعرفة بالأحوال البشرية. فهذه النقاط تشير ضمناً إلى أنّ عملية التفسير لا تنفك عن الزمان الذي تحصل فيه، فلكل زمان تفسيره وفهمه، وأنه كلما ازداد أفق القارئ، فعرف من السياقات الآنية والتاريخية والحالية للبشرية، سواءً بصورة جماعية أو فردية، كلما كان إلى دلالة المعاني أقرب، وعليه فإن الالتزام بطريقة فهم العرب زمن تنزل القرآن تلغيه هذه النقاط.

---

[1]) انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر (ت671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن المبين من السنة وآي الفرقان**، ط1، 24 مجلد، (تحقيق: عبد الله التركي)، مؤسسة الرسالة، 1427هـ -2006 م، ج1، ص37-40.

[2]) ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي (ت1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ط1، 8أجزاء، (تحقيق: عمر الراوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423 هـ -2002م، م1، ص16.

[3]) انظر: عباس، فضل حسن (1430هـ-2010م)، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، ط2، مجلدان، عمان: دار النفائس، ج2، ص200 – 201.

إن وضع هذه الشروط من قبل المفسرين إنما هي اعتراف ضمني أن المتلقي يؤثر في تشكيل محتوى "الدلالة اللفظية"، وأن الخلفية المعرفية التي يحملها المتلقي في ذهنه تدخل في معالجة المعنى اللفظي. بالتالي فإن "سياق حال المتلقي" يتحكم بجزء من دلالة اللفظ.

ويقول الزركشي: " ثم فوائده على قدر ما يؤهل له سمعه " ([1])؛ أي إن فوائد القرآن تنهال على المتلقي بقدر ما يهيئ نفسه لذلك، سواء في عملية الإنصات أم في تنمية الخلفية المعرفية، والإنصات يعني بالضرورة أن يتفاعل معه بكل ما لديه من أفكار وتشابكات نفسية وتصورات ذهنية. وكل متلقي ينهل من القرآن بناء على نسبيته اللغوية ([2]) مع النص القرآني، فالمتلقي كلما ازداد علماً ومعرفة كلما كان أقدر على تشكيل دلالة اللفظ بصورة أقرب من قصد المتكلم، لكن هذا لا يعني أن يمتنع المتلقي الذي قلت علومه ومعارفه عن التواصل المباشر بالقرآن الكريم، ويقول الشرباصي أن القرآن لما وصف نفسه بأنه بيان ومبين فإن هذا الوصف نسبي، فبيان الرجل البليغ الفطن غير بيانه للأضعف فطانة وبلاغة، وكل يأخذ ما يكفيه ويشفيه من البيان ([3]). والمثال الذي ضربناه حول طبيعة التفاهم الدلالي الحاصل بين متحدثين يمثلان طرفين، متكلم ومتلقي، حول المواصلات البحرية في إسطنبول ([4]) يوضح المقصود في الاختلاف أو التفاوت النسبي لغوياً ودلالياً بين المتلقين مقارنة مع المتكلم. وهذا ما أكده علم الدلالة الحديث، إذ أعطى المتلقي أهمية في تشكيل الدلالة اللفظية إلى جانب النص وسياقه، واعتبر أن كل كلام أو نص إنما هو خطاب موجه للمتلقي بصورة فردية، ذاك أن كل متلقي يتميز بسياق حال خاص به. وهذا فـُـصـِّل الحديث فيه في المبحث الثاني المتعلق بالسياق عند الدلاليين.

---

[1]) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص170.

[2]) لقد تحدثنا عن "النسبية اللغوية" في المبحث الثاني. راجع: ص46-47.

[3]) انظر: الشرباصي، أحمد (1427هـ)، مجلدان، **قصة التفسير**، مجلة الأزهر، ج1، ص65.

[4]) راجع: ص46.

يؤكد البركاوي أن اللغويين وعلماء التفسير والحديث راعوا الظروف الخارجية من معرفة المقام والأحوال المصاحبة للكلام أو النص، وحال المتكلم والسامع والبيئة العامة وذلك اقتناعاً منهم بدور هذه الأمور في بيان الدلالة اللفظية ([1]). وهذا صحيح كما تبين من البحث، إلا أن مراعاة الظروف الخارجية لم تحظ تطوراً فتخرج عن نطاق الزمن الذي تنزل فيه القرآن، ولم تركز الدراسات التفسيرية على البحث في طبيعة العلاقة بين المتكلم والمتلقي والنص، التي تنشأ عنها الدلالة اللفظية في النص القرآني. فتقوم على بناء التصور لدى الأفراد حول دورهم في التعامل مع كتاب الله تعالى، كما أنها لم تعطِ القراءة الفردية أهمية في دراساتها، ففي هذا البحث قامت الباحثة باستنباط هذه المعاني من الأقوال المدروسة من خلال تحليلها، إذ لم يكن هنالك تصريح وتوضيح ظاهر حولها. في حين كان الاعتناء بها واضحاً وجلياً في علم الدلالة من خلال النظرية السياقية.

حين تناول علم الدلالة دراسة "معنى اللفظ" سياقياً عَـنِـيَ بدراسته من الناحية اللغوية والاجتماعية والإنسانية والسلوكية، فاستطاع أن يكون أكثر قرباً من الواقع المعاش والعملي بين المتلقي والنص ودورهما في تشكيل الدلالة اللفظية. وهذه الأمور وردت في علم التفسير كما ظهر معنا إلا أنها في معظمها وردت ضمناً لا تصريحاً كما ذُكر.

إن وجود التقاء بين هذين العلمين (التفسير والدلالة) فيما يخص "السياق" رغم التفاوت ثقافياً والتباعد زمنياً إنما يعود إلى وجود رابط إنساني يبحث في الطبيعة البشرية في تعاملها مع اللغة وكيف تثير المعاني في نفسها. هذه الطبيعة التي لم تتغير منذ خلقت على وجه الأرض. وأن هذا الالتقاء يدل على وجود التشارك بين البشر في منطلق البحث عن المعنى. وقد صدق أحمد مختار حين وصف هذا العلم بأنه قديم قدم التفكير الإنساني وهو يتطور معه ([2])، كونه يتعلق بأسئلة تبحث عن علاقة الإنسان بكل ما حوله من مثيرات لأفكاره وتصوراته الذهنية.

---

[1]) انظر: البركاوي، دلالة السياق، ص58.

[2]) انظر: مختار، علم الدلالة، ص17.

وفي نهاية البحث في الجمع بين علمي التفسير والدلالة فيما يتعلق بـ "السياق"، يمكن تلخيص القول حول حاكمية السياق على الدلالة اللفظية، بالتالي:

إن "السياق الداخلي" للقرآن الكريم هو صاحب معناه الأول، والمنشئ الأصيل لدلالة ألفاظه، وله ظلاله الدلالية الخاصة التي يلقيها على ألفاظه، فتكون دراسة معانيه ودلالاته أولاً من داخل نصه، وأنه لا يمكن أن نلقي عليه دلالة من سياق آخر خارجه لمجرد التشارك في اللفظ وإن اشترك في الدلالة المركزية الأولية له. وأن أي معلومات أخرى خارجية ومعارف متعلقة به بشكل مباشر أو غير مباشر فإنما هي خادمة لمعناه وخاضعة لدلالته اللفظية التي رسخها من داخله.

ورغم أن الدلالة اللفظية منشؤها الأصلي السياق اللفظي الذي وردت فيه، إلا أنها لا تفر من تأثير السياق الحالي فيها، خاصة فيما يتعلق بسياق حال المتلقي، فالمتلقي هو المسؤول عن معالجة الألفاظ في ذهنه، وهو لا يستطيع الانفكاك عن المعارف والتصورات التي يحملها في داخله، فيمنع ربطها بما يأخذه من النص من معاني. ويرى محمد أبو القاسم حاج حمد، وهو باحث في القرآن الكريم بنظرة دلالية، أنه بحكم إعادة ترتيب القرآن الكريم بهذا الشكل التوقيفي في المصحف فإن الطريق تفتح "أمام القراءة المنهجية المعرفية، وهذه إحدى أهم معجزات القرآن، إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل، وتختلف قراءته تبعا للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود"([1]).

والمعالجة التي يجريها المتلقي في ذهنه إنما هي إجراء فردي وشخصي، وهي التي تقوم على عملية الهدم والبناء للتصورات حول الألفاظ، فيحصل بينه وبين النص تبادل دلالي حول متعلقات اللفظ الدلالية، وهذه طريقة تقوم على تشكيل محتوى ذهن المتلقي على أسس قرآنية.

---

[1]) حاج حمد، محمد أبو القاسم (1424هـ-2003م)، **منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ص96.

بالتالي فإن "السياق" يشمل "السياق النصي" و"السياق الحالي" في تمثيل الحاكمية على الدلالة اللفظية، فتكون علاقة تبادلية بين السياقين، فكلاهما مثيران للتساؤلات ومصدران للإجابات، فيشكلان بذلك محتوى اللفظ دلالياً.

****

المطلب الثاني: السياق والقرآن الكريم.

تبين سابقاً أن الدلالة اللفظية لا تقتصر فقط على السياق النصي، بل تتعداه لتتأثر بالحياة من حولها وبالمتلقين لها، بالتالي استمرت بالتطور المعنوي، لدرجة دفعت إلى تشكل نظرة بأن هنالك صعوبة ومشكلة في العثور على المعاني المقصودة في عصر انبثاق النص القرآني ([1]).

وهذا الكلام يبدو صحيحاً، لدرجة ما، إذا أُسقِطَ على القول الذي يرى أنه يتوجب علينا فهم القرآن كما فهمه الصحابة وفهمه أهل فترة تنزله أو من هم قريبون من تلك الفترة من التابعين. لأن هذا القول يعني بالضرورة توقف المتلقي في فهمه على فهم أهل حقبة تاريخية معينة هو لم يعشها أصلاً ولم يجرب طبيعة حياتهم، ومهما حاول تخيل نفسه مكانهم فإنه سيبقى حبيس إسقاطاته التي يحياها في زمانه واكتسبها من خبراته الشخصية والجماعية، ممّا سينبني عليه دلالات لفظية ثانوية مختلفة عن تلك التي تشكلت في أذهان متلقي زمن التنزل، وربما حاول الأصوليون تفادي هذا الإشكال بأن يشترطوا في أسباب النزول أن تكون مروية ممن شهد الحدث ووقف على أسباب تنزل الآيات، وذلك اعتناء منهم بالمسرح اللغوي الفعلي ومحاولة لمعايشة الحدث الكلامي ([2])، إلا أنه مع نقص الدراسات للنسق الاجتماعي العام لتلك الفترة وقلة عدد الآيات التي ورد فيها أسباب للنزول، يصبح هذا الحل المفترض غير كاف، إضافة إلى أنه لم يبعد اللفظ دلالياً عن الإسقاطات الفردية.

فالتفسير والتأويل عملية متطورة ومتجددة ومتغيرة إلى حد ما، وقد تعجب الآلوسي من الزعم القائل بأن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني التراكيب ولم ينظر إلى اختلاف التفاسير وتنوعها ([3])، فهو يشير إلى أن الاختلاف الواقع في الناتج التفسيري يبين أن التفسير ليس نتاجاً تناقلياً

---

[1]) انظر: جابر، منهج التأويل وعلم الدلالة، دراسات في تفسير النص القرآني، ص222.

[2]) انظر: خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص201.

[3]) انظر: الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت1270هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 30مجلد، (عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: محمود شكري الآلوسي)، إدارة الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص6-7.

إلزامياً، فالمفسرون أنفسهم قديماً وحديثاً اختلفوا فيما بينهم ([1]). ويذكر د.عبد الرحمن حللي أن إعادة دراسة القرآن "تستمد مشروعيتها من طبيعة القرآن نفسه فهو نص أنزل ليقرأه كل من يدخل في خطابه، ولا يحده زمان ولا مكان، كما أن ما كتبه المفسرون هو تجربة في فهم القرآن، إن كشفت عن جوانب من معانيه وأحكامه فإن جوانب أخرى ما تزال مكنونة فيه، وإن لم تتقدم مناهج المفسرين على مر العصور في كشف جوانب جديدة، فإن سؤال المنهج يبدو ملحاً والمدخل إلى دراسة القرآن يبدو مفصلياً في إمكانية إضافة جديدة في فهم النص واكتناه معناه" ([2]).

وبما أن القرآن الكريم ألزم نفسه بأنه خطاب للناس أجمعين وهداية للبشرية فإنه من المنطقي أن يلزم نفسه أيضاً بمراعاة طبيعته المعنوية واللغوية وتفاوت السياقات التاريخية والحالية، فردية وجماعية، بحيثية تحافظ على معناه الأصلي والمركزي، وتعين على معالجة المترتبات الدلالية الثانوية للألفاظ وتغيرها بذات الوقت. وكما يقول د. حسن جابر: "... القرآن، باعتباره لغة الوحي، لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس، أو زمناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع الواقع. والنص القرآني الذي افترضناه خطابا للحقيقة الإنسانية لا يني يخرج مكنوناته للإنسان في كل عصر ..."([3]).

من المهم اشتراط الاستنارة بمناخات استخدام دلالات ألفاظ النص القرآني زمن التنزل لكن لا يعني أن نصل بذلك إلى درجة إضعاف المنهج المعتمد على إخضاع الدلالات القرآنية لعلاقات السياق

---

[1]) انظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط1، 6أجزاء، (تحقيق وتعليق: عاد أحمد وعلي معوّض)، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418 هـ -1998م، ج1، ص96-97.

[2]) حللي، بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، ص74.

[3]) جابر، منهج التأويل وعلم الدلالة، دراسات في تفسير النص القرآني، ص228.

والتكامل، فنحن لا نستطيع القفز عن حقيقة كون مجموع النصوص تندرج في إطار سياقي موحد ومحدد، وأن ثمة علاقة متينة وتبادلية في الدلالات اللفظية للكلمات المتواجدة ضمن سياق واحد([1]).

ورغم قوة دلالة السياق اللغوي في تشكيل الدلالات اللفظية التي يحتويها، إلا أنه لا يمكننا اعتماد النص اللغوي وحده في عملية التحليل بعيدا عن محيطه الاجتماعي ([2]) الذي تحصل فيه عملية التلقي أيا كان زمانه ومكانه ثم تبدأ عملية التبادل المعرفي – والذي يعرف بالتداولية - والتصوري بين النص القرآني ومتلقيه، لأن ذلك أولاً لن يعطينا إلا معنى حرفياً قد لا يمثل المعنى الفعلي الواقعي المتمثل في الأذهان المتنوعة. وثانياً، لن يساعدنا على التأويل الذي يعمل على تطبيق النص من خلال تشرب التصورات التي يبثها في عقل المتلقي. ويسمي منذر عياشي التشكلات الدلالية التي تحصل بهذه الطريقة بـ "الدلالة الآنية"، وهي الدلالة التي تنشأ زمن تلقي النص – أيا كان هذا الزمان – لا زمن تنزله. ثم يقول: "تبقى هذه الدلالة على الرغم من فرديتها وآنيتها دلالة يشكل النص فيها شرطاً لوجودها. ولذا تكون على تنوعها وتعددها واختلافها وفرادتها من ممكنات النص التي يفصح عنها تركيبه وطريقة بنائه لنفسه. وإنها لتعد على هذا الأساس دلالة تداولية لأن أداء الفرد لها وإنجازه لا يغادر النص نظاماً، فالنص هنا يمثل الكفاية اللغوية التي يولّد القارئ بوساطتها نصوص الدلالة إلى ما لا نهاية. ونلاحظ بأن هذه الدلالة، بما أنها معايشة وفردية، فإنها تتجه إلى إقامة علاقة بنيوية مع المحيط الخارجي، غير أنه لا يمكن لعملها أن يفسر إلا من الداخل، وذلك من غير اعتبارات تاريخية. وهذا لا يعني أن ثمة توجهاً مضاداً للتاريخ يقوم به الفرد من خلال معايشته للدلالة القرآنية، بقدر ما يعني أنه يبحث عن المعنى في الآن وفي استشراف، وفي الحضور الزمني لوجوده الشخصي وفي التحول الذي ينجزه على نفسه من خلال هذه المعايشة"([3]).

وقد تَعمّدت الباحثةُ وصف العلاقة بين النصّ القرآني ومتلقيه بأنها تبادل معرفي وتصوري، ذلك أنّ المتلقين للقرآن من ذاك الوقت إلى الآن، ما زالوا يأخذون المعارف من النصّ القرآني. وكذلك

---

[1]) انظر: المرجع السابق، ص234.

[2]) انظر: خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص10.

[3]) بيرك، القرآن وعلم القراءة، ص18 – 19.

النصّ القرآني حين وصف نفسه بأنه (عربي) فإنه ألزم نفسه الإلتزام بأسلوب العرب في التعبير والكلام. ويقول الطبري في هذا: " .... فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد (صلى الله عليه و سلم) ، لمعاني كلام العرب موافقةً ، و ظاهره لظاهر كلامها ملائماً ... فإذا كان ذلك كذلك ، فبين – إذ كان موجوداً في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء من الإظهار، و بالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني والأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرّح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، و تقديم ما هو المعنى مؤخر، وتأخير ما هو المعنى مقدم، والاكتفاء ببعض من بعض، و بما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف- أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيه محمد من ذلك في كل ذلك له نظيرا .... "([1]). كما "أكدت دراسات دلالية تالية في النظرية السياقية أن الجملة لا تعد كاملة المعنى إلا إذا صيغت طبقاً لقواعد النحو. وراعت توافق الوقوع بين مفردات الجملة وتقبلها أبناء اللغة بحيث يعطونها تفسيراً ملائماً وهو ما سمي باسم التقبلية" ([2]).

إذن القرآن استخدم المعرفة اللغوية في اللغة العربية، كما استخدمها العرب حينها، في التعبير عن معانيه، أي إنه ألزم نفسه أسلوبهم واستخدم المعاني المركزية التي تحافظ على الحد الأدنى من التواصل، إلا أن هذا لا يعني أنه التزم بظلال دلالاتهم على الألفاظ. فهو استخدم ألفاظهم بدلالات سياقه عليها.

واستطاع الباحث الدلالي توشيهيكو إيزوتسو أن يهضم هذا كله ويصوغه في منظومة نسقية كاملة

---

[1]) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1، 27 مجلد، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، 1422هـ - 2001م، م1، ص18.

[2]) شهيد، الدلالة المعجمية والسياقية، ص174.

تتعلق بدراسته للنص القرآني، من خلال كتابه " الله والإنسان في القرآن ". إذ يقول : "وعندما بدأ الوحي الإسلامي باستعمال هذه الكلمات، فإنّ النّظام ككلٍ والسياق العام الذي استعملت فيه هو ما صدم المكيين المشركين لكونه شيئاً غايةً في الغرابة وغير مألوف ، ومن ثم غير مقبول، وليست الكلمات أو المفاهيم المفردة أنفسها...... إنّ الكلمات أنفسها كانت مستعملة في اللغة الدارجة في القرن السابع الميلادي، إن لم يكن في الحدود الضيقة لمجتمع مكة التجاري، فعلى الأقل عند بعض الجماعات الدينية في الجزيرة العربية، إلا أنها كانت تنتمي إلى نظام مفهومي مختلف وجاء الإسلام فجمعها معاً وضمها كلها في شبكةٍ مفهوميةٍ جديدةٍ كلياً، وغير معروفة من قبل وهي كذلك حتى اليوم. وقد أدى هذا التحول في المفاهيم والتبدل الجوهري للقيم الأخلاقية والدينية التي نشأت عنه، إلى إحداث تغير أساسي كامل في تصور العرب للعالم والوجود الإنساني ومن وجهة نظر المختص بعلم الدلالة الذي يهتم بتاريخ الأفكار، فإنّ هذا، وليس أي شيء آخر، هو ما أعطى الرؤية القرآنية للكون هذا الطابع المميز الواضح جداً" ([1])، ويبين أيضاً أن " .... من المعرفة الشائعة أنّ الكلمات إذا نزعت من تراكيبها التقليدية الثابتة، وأدخلت في سياقٍ جديدٍ مختلفٍ كلياً، فإنّها تميل إلى التأثر جوهرياً بهذا الانتقال بالذات. وهذا ما يعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات. وقد يؤدي هذا التأثير إلى تحولات دقيقة في التوكيد، وإلى تغيرات طفيفة في الفارق المعنوي الذي لا يكاد يُدرك، وفي التصوير العاطفي الحي فحسب، ولكنّ الغالب هو حدوث تغيّراتٍ عنيفةٍ في بنيةِ معاني الكلمات، ويظلُّ هذا صحيحاً، حتى عندما تبقى الكلمة التي نحن بصدد إدخالها في النظام الجديد، محتفظة بمعناها الأساسي الذي كان لها في النظام القديم". وينظر إيزوتسو إلى علم الدلالة القرآن أنّه بحث في الرؤية القرآنية للعالم وللوجود من خلال نظامه كله، وملخّصُ كلامه؛ أنّ للقرآن الكريم ثقافته الخاصّة به، ودلالاته التي يضفيها على ألفاظه من خلال منظومته السياقيّة الكليّة والجزئيّة،

---

[1]) ولعدنان زرزور كلام مختصر قريب في معناه من هذا الكلام إذ يقول: "إذا كانت اللغة صورة لحياة الأمة وبيئتها ومعارفها، ووعاء لأفكارها وثقافتها؛ فإنّ تأثير القرآن الكريم في كل ذلك بالنسبة للعرب كان هائلاً". (زرزور، مدخل إلى تفسير القرآن، ص35).

وأنّ هذه الثقافة تستطيع أن تثبت معناها من ذات مكونها السياقي، دون حاجة للجوء إلى مصادر دلالية خارجية، إذ هو حتى لم يستخدم الألفاظ العربية بمعانيها التصورية ([1]).

يمكن القول أنّ القرآن قامَ بتصفيرِ المرجعيّة للمفاهيم والتصورات المتعلقة بالألفاظ التي استخدمها، أي أنّه أعطاها ظلالاً دلاليةً خاصةً وجعلها نقطة الصّفرِ التي ينطلق منها المسلمون في بناء تصوراتهم من جديد. كونها مختلفةٌ تماماً عن التصورات التي كان يحملها العرب قبل نزول القرآن. بالتالي تبقى المعاني رهينةً للسياق النصيِّ الداخليِّ وليست رهينةً للزمن الذي نزل فيه القرآن، فهي لم تتعلق بأي زمن من ناحية دلالية، إلا أنّها تعلقت بأسلوب العرب في صياغة كلامهم كما بينا سابقاً.

رغم أنّ إيزوتسو اتبع المنهج البنيويَّ في بحثه للقرآن الكريم، ومن المعلوم أنّ البنيويّة ترفضُ تدخل العناصر الخارجية في بناءِ المعنى وفهمه ([2])، إلّا أنّ هذا لا يُلغي تدخل سياق حال المتلقي فيها، إذ إنّ التصارعَ بينهما في الحاكميّة على الدلالة اللفظيّة أمرٌ واقعيٌّ وموجودٌ لا مجال للفرار منه، ومن

---

[1]) انظر: إيزوتسز، توشيهيكو (2007م)، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، ط1، (ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد)، المنظمة العربية للترجمة -مركز دراسات الوحدة العربية، ص34–35.

[2]) يوجد للدكتور عبد الرحمن حللي بحث لطيف يحاول فيه التنظير للمنهجية البنيوية في التأويل، يقول فيه أنه "في عهد التابعين غلب على التفسير نزعة طلب الرواية لتوظيفها في التفسير فسادت الإسرائيليات وحذفت الأسانيد التي قل فيها الصحيح، وأصبح البحث عن معاني القرآن من خارجه، من خلال الروايات بالخصوص، فجاء عصر التدوين تاليا وولد علم التفسير المدون وهو مثل بالإسرائيليات والروايات المشكوك فيها حتى إن أقدم تفسير مدون وصل إلينا تفسير مقاتل (150هـ) يعتبر الأنموذج للروايات الدخيلة في علم التفسير .... واستمر التفسير إلى عهدنا يتطور ويتكرر بنفس المنهجية التحليلية التي تتعامل مع القرآن كأجزاء وسور.... إذاً فالنمط الغالب على منهجية التفسير هي التجزئة والبحث في المفردات والألفاظ .... وهذه المنهجية لا تكشف عن جوانب كلية في القرآن .... وبموازاة هذه المنهجية التحليلية كانت هناك محاولات أخرى فردية تتجه إلى دراسة القرآن من زاوية أخرى هي الرؤية الشاملة والكلية للقرآن الكريم، .. وأول ما ظهر مع المعتزلة الذين اهتموا بمواضيع القرآن نظراً لاستنادهم إلى النص القرآني في احتجاجهم ودفاعهم ... " كما فعل الجاحظ والقاضي عبد الجبار الذي تبلورت معه نظرية النظم في سياقها المعتزلي ومع الجرجاني (حللي، بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، ص77-79).

الجميل القول بأنّ الحلَّ هو جعل السلطة للنصِ فقط، إلّا أنّ الواقعَ العملي للعلاقة بين السياقين، السياق النصيّ والسياق الحالي، يبين صعوبةَ الخضوع كلياً للمحتوى الدلالي المأخوذ من النصّ، دون أن يتأثر محتواه هذا بالمحتوى الدلالي الموجود في ذهن المتلقي، و أفضل طريقة لتصبح المعاني الدلالية للألفاظ التي يحويها النصُّ جزءاً من عقلية المتلقي، أن تحصل عملية التبادل الدلالي، المذكورة سابقاً، بين النصّ والمتلقي من خلال القراءة المعرفية.

وللفراهي كلامٌ قريبٌ من هذا الكلام، إذ يقول: "من المسلّمات أنّ الحق لا يناقض بعضه بعضاً، فعلى هذا كلُّ من اتخذ عقيدةً وثبتت عنده من أيّ دليلٍ كان، ووجد ظاهر القرآن لا يوافقها، التزم تأويل القرآن إلى ما اعتقده. ومن هذا الباب دخل كثير من الأوليات التي لا تصح"، ويضيف أنّه في حال "وجدت عقيدة لا توافق القرآن: فإمّا أن تصلحَ تلك العقيدة حتى تصير توافق الكتاب أو تنظر مرة أخرى في القرآن لعل الله تعالى يهدي إلى التوفيق. أو يتوقف" ([1]).

****

[1]) الفراهي، التكميل، ص18.

الفصل الثاني:

حاكميّة السّياق القرآنيّ على الدّلالة اللفظيّة في ضوء العوامل والأدوات المؤثرة

المبحث الأول: حاكميّة السّياق القرآنيّ على الدّلالة اللفظيّة في ضوء سياق حال المتلقي

المطلب الأول: دور الخلفية المعرفية للمتلقي في تشكيل محتوى الدلالة اللفظية.

المطلب الثاني: حاكمية سياق النص في ظل التصورات الذهنية للمتلقي.

المطلب الثالث: حاكمية سياق النص في ظل نسبية السياق اللغوي للمتلقي.

المبحث الثاني: حاكميّة السّياق القرآنيّ في ضوء الأدوات التفسيرية

المطلب الأول: حاكمية سياق النص في ظل النسخ.

المطلب الثاني: حاكمية سياق النص في ظل الرواية.

المطلب الثالث: حاكمية سياق النص في ظل الإسرائيليات.

المبحث الأول: حاكمية السياق القرآني على الدلالة اللفظية في ضوء سياق حال المتلقي.

المطلب الأول: دور الخلفية المعرفية للمتلقي في تشكيل محتوى الدلالة اللفظية.

تتدخل التصورات والقناعات التي يحملها المتلقي في ذهنه على المعاني والدلالات التي يستنبطها من النصّ – كما ظهر في الفصل الأول -، ولن يستطيع عقله الفرار من ربط الدلالات اللفظية المنساقة لغوياً في نَصِّها دون أن يربطها بما لديه من معلوماتٍ وخبراتٍ مسبقةٍ، حتى من يشترط فهم النصِّ القرآني بالطريقة والدلالات التي فهمها العرب زمن تنزله لم ولن يستطيع الإلتزام بشرطه، وإن كان بعقله اللاوعي.

لننظر إلى النموذج التالي الذي يناقش فيه أبو صفية سيدَ قطب حول تفسير قوله تعالى: **" أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30) وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ"** [الأنبياء: 30،31].

هذه الآية الكريمة تخبرُ عن خلق السماوات والأرض بالفتق بعد الرتق، ومن المعلوم أنّ الإنسان كان وما زال محباً للبحث حول هذا الخلق، للسماوات والأرض وغيرهما، والتاريخ الزمني يبين أنّ الإنسان في عملية تطورٍ مستمرٍ في هذا البحث وأنّ المعلومات والمعارف والأدوات تتغير وتتطور بفضل التراكم المعرفي البشري والطبيعي، وعليه فإنّ الإنسان يبقى في عملية بناءٍ تصوريٍّ معرفيٍّ متغيرٍ ومتطورٍ؛ لذلك فإنّ تفاعل المتلقي مع هذه الآية من المؤكد أنّه متغيرٌ عبر الزمن من خلال تغير تصوره ومعارفه.

ويمثل هذا القولَ كلامُ سيد قطب، إذ يذكر أنّ هذه الآية الكريمة تحوي حقيقةً كونيةً حدثت لخلق السماوات والأرض، وأنّ هذه الحقيقة تحوم حولها النظريات العلمية والفلكية التي لا تنفك عن التطور والنمو، فإمّا أن تصيبها وإمّا أن تخطئها، فتقترب منها وتبتعد. ويقول إنّ القرآن سمح للعقل البشري بالانطلاق دون أن يدخل في تفصيلات علمية بحتة، فالقرآن يخبر عن حقائق كونية يتوجب

على المصدّق له الإيمانُ المطلقُ بها بغضِّ النظر عن النظريات العلمية التي توصل لها الإنسان ([1]).

وما قاله سيد أثار حفيظة أبي صفية، فقال: "... من المعلوم أنّ السياق [قاصداً السياق القرآني] يرتبط باللغة العربية، وهو يخاطبهم بدلالاته الأصلية، أمّا سائر الأمم والناس فخطابهم يعتبر من الدلالات التابعة، بمعنى أنّ الناس تبعٌ للعرب في فهم الآيات وعليه فينبغي على المفسر أن ينظر أولاً في كيفية فهم العرب الأوائل لهذه الآية، لأخذ الدلالة الأصلية، ثم بعد ذلك نلتمس سائر الدلالات التي يمكن أن يتحملها النصُّ مع مراعاة عدم التعارض مع الدلالة الأصلية، أمّا أن نسقط على النصِّ مضموناتٍ لم يكن لدى العرب أيّ إلمامٍ بها، فهذا بُعدٌ عن السياق لا يُغتفر مهما كان القصد حسناً ومهما كانت المنزلة العلمية للمفسر"، كما أنّ النصَّ القرآني إنّما يُخاطب كفار قريش ومن على شاكلتهم من معاصريهم بالتالي فإنّه لا يجوز له أن يخاطبهم بما لا عهد لهم به، ويفترض أنه لو قصد ذلك فإنه سينبني عليه سؤال: متى كانت هذه الرؤية من العرب لخلق السماوات والأرض؟ سواء رؤية بصرية أم علمية، ولكن هذا حجة لهم بأنهم لم يرو ذلك ([2]).

من الواضح اختلاف توجّه كلٍّ من سيد قطب وأبي صفية فيما يتعلق بالآيات التي تحوي حقائق علمية، واختلافهما بما يحملانه من خلفياتٍ تصوريةٍ مسبقةٍ حول طبيعة القرآن الكريم، فسيد قطب يرى أنّ في القرآن حقائق علمية قد يختلف النظر إليها وفهمها باختلاف المعارف العلمية التي يتوصل إليها الإنسان ويؤلفها في نظريات، وهو لا يحمـّل النصّ هذه المعاني إجباراً، وإن كان يؤمن بأنّ هذا النصّ فيه حقيقة ٌعلميةٌ بغضِّ النظر عن ماهيتها، أمّا أبو صفية فإنّه يرفض أن ينظر إلى النصّ بطريقةٍ تختلف عن نظر العرب الأولين أو يفهمه بغير ما فهموه.

وقبل البَدءِ في التّحليل، لابدَّ من الإشارة إلى أنّ الباحثة لن تخوض في الحديث عما قيل من خلق السماوات والأرض حديثاً، ولن تتطرق إلى النّظريات العلميّة حول الموضوع، فهذه لها مواضعها من المؤلفات، ولا يخدمُ القولُ عنها البحثَ هنا. كما أنّها لم تهدف إلى بيان أيّ الأقوال أصحّ فترجح

---

[1]) انظر: قطب، سيد (ت1387هـ)، **في ظلال القرآن**، ط34، 6مجلدات، دار الشروق، 1425هـ-2004م، م4، ص2375-2376.

[2]) انظر: أبو صفية، البعد عن السياق وأهم اسبابه، ص39 –41.

بينها، إنّما هي تبحث في طريقةِ تأثيرِ المتلقي في الناتج الدلالي للألفاظ القرآنية بناءً على خلفيته المعرفية وتصوره المسبق للقرآن الكريم وطبيعته.

لنبدأ من محتوى الآية، وهو الحديث عن تأمّل حقيقةٍ كونيةٍ متعلقةٍ بجزءٍ من خلق السماوات والأرض، وقد أتت في سياق محاجّة الكافرين ومعتقداتهم التي تحوي الشرك بالله – جلَّ في علاه- لنفرض أنَّ فهم دلالات هذه الآية مشروطٌ بالدلالات المفهومة عند العرب الأوائل، كما اشترط أبو صفية، وأنّ خطابها مأسورٌ لهم ولأفهام أهلِ زمانهم ومعاصريهم. هذا الفرضُ يستلزم عدّة تصوراتٍ ضمنيةٍ متعلقةٍ بطبيعة القرآن الكريم؛ أوّلها: أنّ معاني القرآن الكريم ودلالاته نشأت وتوقفت في زمن تنزله. ثانيها: أنّ المتلقي رغم تغيره واختلافه زماناً ومكاناً يلزمه في التعامل مع دلالات القرآن أن يحدّ عقله بخلفية معرفية انقضى زمانها، وكأننا بهذا انتزعناه من واقعه الحقيقي إلى واقعٍ متخيلٍ تفرضه الرواية التاريخية، بالتالي إلزامه العيش في عالمٍ متخيلٍ. ثالثها، أنّ القرآن الكريم متعلقٌ خطابه بقومٍ يشكلون بعضاً من الأمة الإسلامية.

هذا التصور كله نستطيع أن نلخِّصه ونصوغه من زاوية أخرى بالآتي؛ إنّ فهم دلالات القرآن متوقفٌ على سياق حالي واحد للمتلقي والذي يمثله فهم جمعي لا فردي، وكأنّه إلغاء للفهم الفردي الذي تفرضه الخصوصية الناشئة عن فردية التربية والمنشأ لكل فرد من هذه الأمة. وهذه الفردية قد فصلتها الباحثة في الفصل الأول.

قالت الباحثة في الفصل السابق إنّ الاشتراك مع دلالات العرب الأوائل إنّما هو اشتراك في المعنى المركزيِّ للألفاظ، أمّا ظلال المعاني أو الدلالات الثانوية إنّما منشأها السياق الذي وردت فيه الألفاظ وهو عندنا ثابت في النصّ القرآني ومستنبطٌ منه، والسياق الحالي للمتلقي وهو متغيرٌ بتغير الخلفيات المعرفية والبيئية والتربوية، والتصورات والقناعات المسبقة التي يحملها.

وبناءً على ذلك، فإنّه من المؤكد أنّ المتلقي للقرآن الكريم في زمننا الآني لن يستطيع الانفكاك عن التفسيرات العلمية الحديثة التي اطلع عليها ثم يَحُدّ ربطه للألفاظ بالتصورات الكونية التي حملتها أقوام العرب الأوائل، حتى إن اشترك الجميع في الدلالة المركزية النواة من وجود خلق للسماوات والأرض كانتا فيه بحالة رتقٍ وفتقٍ.

بالتالي فإنّ سيد قطب، كونه من أهل زمنٍ مختلفٍ ومتأخرٍ عن زمن العرب السابقين، شهد واكتسب معلوماتٍ جديدةٍ حول خلق السماوات والأرض لن يستطيع الانفكاك والانسلاخ عنها، وتشكيل عقله

بذات الطريقة التي تشكلت فيها العقول الأوائل!، التي من المؤكد لم تكن تحمل كلّ هذه التفصيلات العلمية. فالمتلقي المعاصرُ حين تذكر الأرض أمامه فإنه قد تأتي في مخيلته فوراً صورة الكرة الأرضية المصورة من الفضاء الخارجي فيتفاعل مع النَصّ بصورةٍ مختلفةٍ عن العربي الأول الذي رأى الأرض بمسطحها الواسع والشاسع المحدود بدرجة قوة بصره وتجواله، والسماوات بسقفها الذي يعلوه من فوقه، وهذا يفرض الاختلاف في الإلمام المعرفي والعلمي بين المتلقين، لذلك فإنّ ما اشترطه أبو صفية من عدم جواز تحميل النصّ معانٍ لم تلمّ بها العرب فهو اشتراط بعيد عن الواقع العملي الطبيعي للتفاعل بين المتلقي -على اختلاف حاله-والنصّ، إذ هو نفسه لن يستطيع تجاهل المعلومات العلمية التي تعلمها في حياته بوصفه معاصراً زمنياً مثل سيد قطب، أو أننا سنضطر إلى القول بتاريخية النص القرآني بتعلقه بزمان واحد انقضى.

إنّ السياق اللغوي لهذه الآية له أن يحمل ضمناً المعاني التي عكسها السياق الحالي للمتلقي على اختلافه، إلّا أنّ الخلفية التصورية لطبيعة القرآن الكريم التي تمثلت بكلام أبي صفية وكلام سيد قطب – مع اختلافهما – أظهرت أثرها على الدلالات الثانوية المستنبطة من النص، وعلى التعامل معه من الناحية الدلالية.

ولو نظرنا مثلاً إلى تفسير ابن كثير لقوله تعالى: " **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ استوى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ(29)** " [البقرة:29]، لوجدناه هو أيضاً فهم النص بناءً على المعلومة العلمية والمعرفية المنتشرة في زمانه والمتناقلة في الأخبار حول القبلية والبعدية لخلق السماوات والأرض. فقد اعتمد ابن كثير على هذه الأخبار وما تناقله المفسرون قبله؛ كمجاهد وعبد الله بن سلام وغيرهم، وقام بالاستدلال على ما ذهب إليه بسياق الآيات المتحدثة عن خلق السماوات والأرض في مواضع أخرى من القرآن الكريم، وافترض أنّ خلق السماوات والأرض كالبناء في العمارة يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، ليتوصل في نهاية المطاف إلى أنّ خلق الأرض كان قبل السماوات، واعتبر أنّ ما روي عن قتادة من أنّ السماوات خلقت قبل الأرض إنّما هو زعمٌ يزعمه ([1]).

---

[1]) انظر: ابن كثير، الحافظ أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن عمر (ت774هـ)، **تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير**، ط2، 8مجلدات، (تحقيق: سامي بن محمد السلامة)، دار طيبة، 1420هـ-1999م، ج1، ص213-215.

إنّ ما ذهب إليه ابن كثير، وغيره من المفسرين القدامى، إنّما هو تحكيم منهم على الدلالة بما عرفوه، ففهموا السياق اللغوي بناءً على ذلك، وهو حالنا كذلك الآن من فهمنا أن خلق السماوات كان قبل الأرض كون هذه المعلومة التي توصلت إليها البشرية في زماننا، واستطعنا أن نجد تناسقاً بين السياق اللغوي والمعلومة المعروفة لدينا.

تمثل قضية القبليّةِ والبعديّةِ في خلق السماوات والأرض أمراً لافتاً للانتباه لمن هو مهتمٌ في مجال العلوم الكونية كزغلول النجار مثلاً، إلّا أّنها لن تكون كذلك للمهتمِ بالعلومِ الإنسانيةِ مثل سيد قطب، الذي فسَّر هذه الآية ببعدٍ إنسانيّ وبشريٍّ بحتٍ، من دور الإنسان في الخلافة للأرض وأنه سيدها، وليس عبداً لها ولما تحمله من مادة، وهو يرد بذلك على العالم المادي الذي أصبح هوس البشرية وما إلى ذلك ([1]). إنّ كلاًّ من سيد وأبي صفية وابن كثير، إنّما قرأ ذاته وقناعاته ومعارفه في القرآن، فوجد فيه ما يشفي غليله ويعالج أفكاره.

****

[1]) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص53-54.

المطلب الثاني: حاكمية سياق النص في ظل التصورات الذهنية للمتلقي

اختلف المسلمون في فهم قوله تعالى في سورة الفلق: " **وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ(5)** " [الفلق:5]، وقد تدخلت في عملية التأثير الدلالي عوامل سياقية تمثلت في طريقة تفكير المتلقي وعقليته، وما استخدمه من أدوات وخلفيات معرفية في عملية التفسير.

يجمع بين المفسرين في لفظة "الحسد" الدلالة المركزية لها وهي تمني زوال النعمة، وكان الاختلاف بينهم في فعل "الحسد" وكيفية إيذاء الحاسد للمحسود، وتعيين الحاسد والمقصود منه في الآية الكريمة.

ذكر الطبري أن هنالك من يرى أن الحاسد الذي أُمر بالاستعاذة من شره المتمثل بشر "عينه" وشر "نفسه" إنما هو كل "حاسد" بعمومه، وهذا ما يتبين من الأخبار المنقولة بأن "العين حق" ([1]). ويرى آخرون أن المقصود بالحاسد إنما اليهود، إذ لم يمنعهم إن يؤمنوا إلا حسدهم ([2])، واستدل هؤلاء بحديث سحر وحسد اليهود للرسول عليه الصلاة والسلام، إضافة إلى قوله تعالى: **"وَدَّ كَثِيرٌ**

---

[1]) ومثله في التفاسير التالية:

*ابن عطية، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب (ت546هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط1، 6مجلدات، (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1422هـ-2001م، ج5، ص539.

*الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن (ت548هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط1، 10مجلدات، دار العلوم، بيروت، ودار المرتضى، 1427هـ -2006م، ج10، ص379.

*وهنالك خبران عن ابن عباس وقتادة تفيد نفس المعنى. (انظر: السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط1، 16جزء، (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 1424هـ-2003م، ج15، ص802).

[2]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص751.

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(109) " [البقرة:109] ([1]).

ويؤكد الطبري المعنى الأول، ذاك أن الآية تدل على العموم، ولم تتضمن التخصيص. ويبدو أنه يرى أن الحسد إنما يحوي في معناه الأذية بالعين، كونه لم يذكر وجود رأي آخر متعلق به ([2]).

بالتالي فإن الطبري اتبع منهج التعميم ما لم يثبت دليل على التخصيص، في مقابل أن الآخرين استخدموا منهج التفسير بالسنة أو الحديث وتفسير القرآن بالقرآن وقد أخطأوا فيما ذهبوا إليه في آلية تطبيق هذين المنهجين في تفسير هذه الآية الكريمة، فالحديث والآية ليسا على اتصال موضوعي وعلاقة بينة. فالحديث يروي حادثة حصلت بأن اليهود قاموا بوضع سحر للرسول صلى

---

[1]) وهنالك العديد من المفسرين الذين قالوا بأن الحاسد يعنى به اليهود، انظر:

*البغوي، الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود (ت516هـ)، **معالم التنزيل**، ط1، 8مجلدات، (تحقيق وتخريج أحاديثه: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان مسلم الحرش)، دار طيبة، 1412هـ، م8، ص596.

*ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط3، 9 أجزاء، المكتب الإسلامي، 1404هـ-1984م، ج9، ص276.

*الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي (ت725هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ط1، 4 مجلدات، (ضبطه وصححه: عبد السلام محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ-2004م، ج4، ص502.

*ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي (ت880هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، ط1، 20 مجلد، (تحقيق وتعليق: عادل أحمد وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ-1998م، ج20، ص574.

*وقد ذكر السيوطي خبرا عن الحسن –رضي الله عنه-يبين أن الحاسد هنا هو اليهود. (انظر: السيوطي، الدر المنثور، ج15، ص802).

[2]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص751.

الله عليه وسلم وذلك حسدا من عند أنفسهم، وليس فيه أية إشارة تبين علاقة هذه الحادثة بنص هذه الآية الكريمة.

ويذكر الماوردي ([1]) أنه ورد في معنى شر الحاسد وجهان من التفسير؛ وجه يقول بأنه شر نفسه وعينه، فكان الحاسد عانٍ والمحسود معيون. ويقول الوجه الثاني أن يحمل الحاسد فرط حسده على إيقاع الشر بالمحسود فيتبع مساوئه وعثراته. وهذا الوجه الثاني هو ما قال به القرطبي إذ يقول: "قال العلماء: الحاسد لا يضر إلا إذا ظهر حسده بفعل أو قول، وذلك بأن يحمله الحسد على إيقاع الشر بالمحسود، فيتبع مساوئه ويطلب عثراته" ([2]).

[1]) انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت450هـ)، **النكت والعيون-تفسير الماوردي**، 6مجلدات، (راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم)، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ج6، ص377.

[2]) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج22، ص577.

*ونحوه: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط4، 1مجلد، دار المعرفة، بيروت، 1428هـ-2007م، ص1671.

ونجد الزمخشري ([1])، والنسفي ([2]) يبينان أن الحاسد إنما يظهر أذى حسده في حال عمل بمقتضاه، إذ إنه لا يعود بأي ضرر على من يحسده إذا لم يظهر أثر ما يضمره في نفسه، ويكون هو المتضرر دون غيره لاغتمامه بسرور غيره. وهذا ما رجحه الطباطبائي أيضا وجعل من المعنى الثاني مرجوحاً ([3]).

و يقوم الآلوسي -مع التنبه و العلم أنه يرجح المعنى الأخير لا الأول- بتحليل آلية الحسد وفقاً للمعنى الأول، بناء على الخلفيات المعرفية التي تعلمها، فيقول: "ومن ذلك على ما قيل النظر إلى المحسود وتوجيه نفسه الخبيثة نحوه على وجه الغضب فإن نفس الحاسد حينئذٍ تتكيف بكيفية خبيثة ربما تؤثر في المحسود بحسب ضعفه وقوة نفس الحاسد شراً قد يصل إلى حد الإهلاك ورب حاسد يؤذي بنظره بعين حسده نحو ما يؤذي بعد الحيات بنظرهن وذكروا أن العائن والحاسد يشتركان في أن كلاً منهما تتكيف نفسه وتتوجه نحو من تريد أذاه إلا أن العائن تتكيف نفسه عند مقابلة العين

[1]) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص466.

*ونقل أبو حيان رأي الزمخشري هنا وأخذ به رغم اختلاف مذهبهما. (انظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت745هـ)، **البحر المحيط**، ط1، 8مجلدات، (دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ-1993م، ج8، ص534).

*وكذا الكاشاني وهو شيعي المذهب. (انظر: الكاشاني، الفيض (ت1091هـ)، **تفسير الصافي**، 5أجزاء، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ج5، ص188).

*وأيضا ابن عاشور وهو مفسر معاصر. (انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت1393هـ)، **التحرير والتنوير**، 30 مجلد، السداد التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج30، ص630).

[2]) انظر: النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت701هـ)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 4أجزاء، (تحقيق: سيد زكريا)، مكتبة نزار مصطفى الباز، م4، ص1354.

[3]) انظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت1401هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، 22مجلد، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1417هـ-1997م، ج20، ص455.

والمعاينة والحاسد يحصل حسده في الغيبة والحضور وأيضاً العائن قد يَعين من لا يحسده من حيوان وزرع وإن كان لا ينفك من حسد صاحبه" ([1]).

ولو قمنا بوضع احتمالات حول المصدر المعرفي فيما ذكره الآلوسي من تكيف للنفس بكيفية خبيثة وتوجهها نحو من تريد أذيته لقلنا إما أنه أخذه من مفهوم مجتمعي سائد، أو أنه تأثر فيه بثقافات أخرى، أو أنه ناتج ذهب إليه بعد تحليله لنصوص ما أو خبر ما، أو له سبب آخر دفع إلى إعطاء هذا الناتج، إذ لم يبين في كلامه على ماذا اعتمد في قوله هذا. فهو بطريقة أو بأخرى قد تأثر بخلفياته المعرفية في فهم المعاني الثانوية المرتبطة بالنص القرآني لهذه الآية الكريمة.

وكذلك الحال عند سيد قطب، الذي يمثل نموذجا آخر من المتلقين في التأثر بالخلفية المعرفية المصاحبة لهم، فقد تعامل مع الآية بتأثير دلالي مختلف عن الآلوسي، فعمل على تحليلها بأسلوب يتوافق مع منهجه وطبيعة معرفته، إذ نجده يقول: "ونحن مضطرون أن نطامن من حدة النفي لما لا نعرف من أسرار هذا الوجود، وأسرار النفس البشرية، وأسرار هذا الجهاز الإنساني، فهنالك وقائع كثيرة تصدر عن هذه الأسرار، ولا نملك لها حتى اليوم تعليلاً. هنالك مثلاً ذلك التخاطر على البعد، وفيه تتم اتصالات بين أشخاص متباعدين. اتصالات لا سبيل إلى الشك في وقوعها بعد تواتر الأخبار بها وقيام التجارب الكثيرة المثبتة لها، ولا سبيل كذلك لتعليلها بما بين أيدينا من معلومات. وكذلك التنويم المغناطيسي. وقد أصبح الآن موضعاً للتجربة المتكررة المثبتة. وهو مجهول السر والكيفية، وغير التخاطر والتنويم كثير من أسرار الوجود وأسرار النفس وأسرار هذا الجهاز الإنساني. فإذا حسد الحاسد، ووجه انفعالاً نفسياً معيناً إلى المحسود فلا سبيل لنفي أثر هذا التوجيه لمجرد أن ما لدينا من العلم وأدوات الاختبار، لا تصل إلى سر هذا الأثر وكيفيته، فنحن لا ندري إلا القليل في هذا الميدان. وهذا القليل يُكشف لنا عنه مصادفة في الغالب، ثم يستقر كحقيقة واقعة بعد ذلك!" ([2]). وإضافة إلى ذلك، فإن من منهج سيد في تفسيره والذي يعكس من خلاله شخصيته،

[1]) الآلوسي، روح المعاني، ج30، ص284.

[2]) قطب، في الظلال القرآن، ج6، ص4008.

الدعوة للإيمان المطلق بالأمور التي يذكرها القرآن الكريم وإن لم يكن للمتلقي معارف كفاية تعينه على الاقتراب للدلالات التفصيلية المتعلقة بالموضوعات التي يطرحها النص القرآني الكريم.

أصحاب القول بأن الحاسد يضر ويؤذي محسوده بعينه عن بعد يربطون بين الأخبار المتناولة للعين والسحر وبين هذه الآية الكريمة من سورة الفلق. أما أصحاب القول الآخر الذي يرى أن الحاسد إنما يضر بفعله وأذاه الظاهر عملياً أو قولياً، يستندون إلى السياق اللغوي للآية إذ يؤكدون هذا المعنى من خلال أداة التحقيق بقوله تعالى: "إذا حسد". ويقول أبو السعود: "والتقييد بذلك لما أن ضرر الحسد قبله [أي قبل مقدمات الشر بالإضرار بالمحسود قولاً أو فعلاً] إنما يحيق بالحاسد لا غير" ([1]).

هذا الاختلاف في الناتج الدلالي للآية مبني على الاختلاف في المنهج المتبع في عملية الفهم والتحليل الدلالي. واختيار المنهج والأداة التفسيرية إنما يعود إلى المفسر أو المتلقي للنص وكيفية تحليله له. بالتالي فإن سياق حال المتلقي تحكّم في توجيه المعنى الدلالي بطريقة أو بأخرى. وقد يتساءل البعض: أليس أصحاب القول الثاني اعتمدوا على السياق اللغوي للنص في فهمهم؟ أوليس المتحكم بدلالة اللفظ هنا هو السياق اللغوي؟

قد يكون الجواب بالإيجاب، لكن إذا نظرنا إلى تفسير البقاعي للآية فإنه سيدفعنا إلى إعادة النظر في حكمنا. إذ يقول البقاعي إن الضار من الحسد إنما هو ما أُظهر وعـُمل بمقتضاه بالإصابة بالعين أو غيرها، وإن هذا يقيده بقوله تعالى: "إذا حسد" أي حسد بالفعل بعينه الحاسدة، وفي حال عدم إظهار الحسد فإنه لا يتأذى إلا الحاسد لاغتمامه بنعمة غيره ([2]).

فالبقاعي مقتنع بأن الحسد قد يظهر أثره من خلال العين لذلك فهو رآى أن العين فعل يحصل بوقوع الحسد، بالتالي استطاع أن يرى النص للآية الكريمة بهذه الطريقة ويجعل من سياقها خادماً للمعنى

---

[1]) العمادي الحنفي (المشهور بأبي السعود)، أبو السعود بن محمد (ت982هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، 5مجلدات، (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ج5، ص594.

[2]) انظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن ابراهيم بن عمر (ت885هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، 22 مجلد، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج22، ص413.

الذي يراه، بينما استطاع الآخرون أن يفهموا من السياق اللغوي ما يدعم قناعتهم بأن الحسد لا يحصل إلا بالفعل الظاهر وهو بالتالي لا يشمل العين.

هذا النموذج التفسيري يؤكد لنا بكل وضوح، أن المتلقي إنما يقرأ ذاته في النص، وأنه يقوم بربط السياق اللغوي بما يحمله عقله من تصورات وقناعات، ويظهر لنا هنا أن النص قد حمل المعنيين، فأين الضير بكليهما؟ الحقيقة أن الإشكالية لا تظهر في الناحية التنظيرية هنا بقدر الناحية العملية والتطبيقية التي تظهر في سلوكيات المتلقين للنص وانعكاس أثر فهمهم لدلالته على حياتهم، والقيام بمقارنة منصفة من حياتنا الحالية بين طرفين من المتلقين اختلفوا في الأخذ بين الفهمين السابقين، وكيف أثر ذلك في نوعية العلاقات الاجتماعية وما انبنى عليه من سلوكيات تعاملية ونتاجات إيجابية وسلبية، كاف لتوضيح دور هذه الإشكالية التصورية على حياة المسلمين، وكون الباحثة ليست في صدد البحث عن التفسير الأصوب لموضوع الآية، لم تتطرق إلى التفاصيل المتعلقة بالحسد والعين ونحوهما، فالهدف من النماذج في هذا المبحث هو البحث في العلاقة بين سياق النص وسياق المتلقي وبين الحاكمية على الدلالة.

****

المطلب الثالث: حاكمية سياق النص في ظل نسبية السياق اللغوي للمتلقي

يقول تعالى في محكم كتابه: **"وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ(10)"** [القصص،10]

في هذه الآية حديث عن إحساس وحالة نفسية معينة ودقيقة، تصف فيه فؤاد أم موسى بـ "فارغاً". وقد تناول المفسرون هذا التعبير فاختلفت اتجاهاتهم التفسيرية بطبيعة حال كل منهم.

وورد في تفسيرها أقوال؛ أولها: وهو ما تنوقل روايةً عن ابن عباس بأسانيد مختلفة ([1]) أن المقصود منها أن فؤاد أم موسى أصبح فارغاً من كل شيء إلا ذكر هم موسى. أي إنها لم تهتم بشيء سواه ([2])، وهذا ما أيده الطبري ([3]) لدعم السياق له لقوله تعالى: **"إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (10)"** [القصص:10]. ويقول الطبري: "أن الله -تعالى ذكره-أخبر عنها أنها أصبحت فارغة القلب، ولم يخصص فراغ قلبها من شيء دون شيء، فذلك على العموم إلا ما قامت حجته أن قلبها لم يفرغ منه" ([4])، وقوله هذا يثير التساؤل التالي: كيف يبين أنه فرغ إلا من ذكر موسى، ثم يقول أن النص لم يخصص فراغ فؤادها من شيء دون شيء؟! فهو استثنى

---

[1]) انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج11، ص431.
*وانظرأيضا: الطبري، جامع البيان، ج18، ص167.

[2]) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ص1094.

[3]) وأخذ بهذا القول غيره أيضا، انظر مثلاً:
*ابن كثير، تفسير القرآن، ج 6، ص223.
*والطبرسي، مجمع البيان، ج7، ص303.

[4]) الطبري، جامع البيان، ج18، ص170.

فراغ قلبها من ذكر موسى، ثم يقول إن فراغ قلبها عام لم يخصص بشيء، ألا يشير ذلك إلى أن المعنى أعمق مما قيل فيه!

ثانيها: أن فؤادها أصبح فارغاً من الوحي الذي كان أوحاه الله إليها بأن أمرها فقال: **"فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۖ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ(7)"** [القصص:7] فحزنت ونسيت عهد الله ([1]). ويقول النحاس: إن من قال بأنه أصبح فارغاً من كل شيء إلا من ذكر موسى، فذلك يقتضي فراغه من الوحي ([2]). أي إن الفراغ إن كان على عمومه فذلك يعني أنه شمل فراغه من الوحي أيضاً، وعليه نسيت أم موسى عهد الله تعالى لها.

وثالثها: أنه أصبح فارغاً من الحزن بعد أن علمت أن موسى لم يغرق. وهذا معنى جوّزه الزمخشري ولم يأخذ به، وذكر أنها حينها أرادت أن تبدي به لما علمت بأنه في يد فرعون سببه يعود إلى أنها لم تملك نفسها فرحاً وسروراً لما سمعت بنجاة ولدها فكادت أن تبدي به ([3]). وقال الطباطبائي نحو هذا المعنى: "والمراد بفراغ فؤاد أُم موسى فراغه وخلوّه من الخوف والحزن وكان لازم ذلك ألا يتوارد عليه خواطر مشوّشة وأوهام متضاربة يضطرب بها القلب فيأخذها الجزع فتبدي ما كان عليها أن تخفيه من أمر ولدها. وذلك أن ظاهر السياق أن سبب عدم إبدائها له فراغ قلبها وسبب فراغ قلبها الربط على قلبها، وسبب الربط هو قوله تعالى فيما أوحى إليها: **"وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۖ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ"**...الآية ([4]).

---

[1]) انظر: المرجع السابق، ج18، ص170.

[2]) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص239.

[3]) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص485.

[4]) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص12.

وانتقد البعض هذا المعنى متعجبا؛ كيف يكون فراغ قلبها من الحزن وقد قال الله تعالى: **"لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا "**، إذ هل يربط إلا على القلب الجازع المحزون ([1])، فردّ الرازي على هذا بأنه يمكن لذلك المعنى أن يكون صحيحاً إذ لا يمتنع أن تكون أم موسى من شدة ثقتها بوعد الله لم تخف عند إظهار اسم ولدها، يقينا منها بوعد الله في حفظه وتسليمه، ولما كان من المعلوم عند الله أن الإظهار به يضر ربط على قلبها ([2]).

أما رابعها: وهو ما ذهب إليه الزمخشري فقال إنّ "فارغاً" أي صفراً من العقل، إذ لما سمعت أنه وقع في يد فرعون طار عقلها لما دهمها من فرط الجزع والدهش ([3]). ويقول أبو حيان: "صار فارغاً من العقل، وذلك حين بلغها أنه وقع في يد فرعون، فدهمها أمر مثله لا يثبت معه العقل، لا سيما عقل امرأة خافت على ولدها حتى طرحته في اليم، رجاء نجاته من الذبح؛ هذا مع الوحي إليها أن الله يرده إليها ويجعله رسولاً، ومع ذلك فطاش لبها وغلب عليها ما يغلب على البشر عند مفاجأة الخطب العظيم، ثم استكانت بعد ذلك لموعود الله"([4]). وإن كان الزمخشري وأبو حيان رأيا أن خوف أم موسى كان لوقوع موسى بيد فرعون، فإن مقاتل بن سليمان، وهو سابق لهما زمنياً، رأى أن ذعرها كان حين رأت التابوت يرفعه الموج ويضعه آخر، فخشيت على ولدها الغرق، فكادت أن تصيح به فتلفت أنظار أهل مصر ([5]). فالاختلاف بينهم على سبب خوف أم موسى واضح.

---

[1]) انظر: الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الريّ (ت606هـ)، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط1، 32مجلد، دار الفكر،1401هـ-1981م، ج24، ص229.
*وذكره ابن الجوزي أيضا. (انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج6، ص205).

[2]) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج24، ص229.

[3]) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص485.

[4]) أبو حيان، البحر المحيط، ج7، ص101-102.

[5]) انظر: ابن سليمان، مقاتل (ت150هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، 5مجلدات، (دراسة وتحقيق: د. عبد الله شحاته)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ج3، ص337.

ويقول البقاعي معنى قريباً من القول بأن فؤاد أم موسى صار صفراً من العقل: إن قلبها زاد احتراقه شوقاً وخوفاً وحزناً، وصار فؤادها في غاية الذعر لما جلبت عليه من أخلاق البشر، فقد ذهب كل ما فيه من المعاني المقصودة التي من شأنها أن يربط عليها الجأش ([1]). ويذكر سيد قطب أن أم موسى لم تعد قادرة على الوعي والنظر والتصريف ([2]).

وفي قول خامس: أنه أصبح فارغاً من الاهتمام بموسى، وذلك ليقين أم موسى بالله تعالى وضمان وعده لها ([3]). فكأن القول يعطي أم موسى طبعاً خارقاً للوجود فكانت بإيمانها المطلق لا تشعر بالشوق أو الحزن لفراق ابنها.

إذن هي أقوال كثيرة، ترتبط فيما بينها بأجزاء وتنفك بأخرى، ولم يكن سبب الخلاف قائماً على معنى الفراغ كلفظ مفرد، فالدلالة المركزية للفراغ هي الخلو ([4])، ولم يختلف المفسرون على هذا، وإنما اختلفوا على متعلق الفراغ، أي بم حصل الفراغ ومم؟ أهي حزينة لفراق موسى، أم مشفقة عليه من الغرق، أم خائفة عليه من فرعون؟، أم أنها نسيت فخلا فؤادها مما وعدها الله به؟ أم أنها فقدت عقلها فما عادت تستطيع التفكير والتدبير؟ أم أن فراغ قلبها كان فراغاً من الحزن لثقتها بالله تعالى ووعده؟، إن كل هذه الأقوال مبنية على الزاوية التي انطلق منها المفسر، ونظر من خلالها إلى قصة أم موسى وولدها، وما أثارت من مخيلته.

---

[1]) انظر: البقاعي، نظم الدرر، ج14، ص247-248.

ونحوه القشيري. (انظر: القشيري، **لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم)**، 6مجلدات، (قدم له وحققه وعلق عليه: إبراهيم بسيوني، صدر له: أ.حسن عباس زكي)، دار الكتاب العربي، القاهرة، م5، ص56).

[2]) انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج5، ص2680.

[3]) انظر: السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، **زيادات حقائق التفسير**، ط2، دار المشرق للطباعة، بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، بيروت، 1997م، ص116.

[4]) انظر: ابن منظور، **معجم لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، الجذر: فرغ، ص684.
ومجمع اللغة العربية (2004م)، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية، الجذر: فرغ، ص3396.

فالقصة دائماً تحفز مخيلة المتلقي، فتخرج من ذهنه تصوراته فيحيك نسيجاً بين ما يسمعه أو ما يقرأه وبين ما يحمله ذهنه من تصورات مسبقة، فنجد من المفسرين من نظر إلى زاوية الخوف، وآخر إلى زاوية الحزن، وغيره إلى الشوق، ثم نجد من وفق بين طبيعة أم موسى البشرية وبين إيمانها بالله وعهده، فقال إنها وثقت بعهد الله إلا أن ذلك لا يمنعها الخوف أو الشوق أو الحزن، ونجد غيره من مال إلى طرف فجعل منها أسطورة غير بشرية في الثقة بالله –جل شأنه-لدرجة أنها ما حملت في قلبها أي هم وحزن، وكل هؤلاء قاموا بالاستدلال بالسياق النصي، ورأوا منه الانسجام مع ما يذهبون.

ولننظر إلى سياق الآيات، يقول تعالى: **"فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۖ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ(7)"**[القصص:7]. هذه الآية تتضمن أن أم موسى أصبحت على معرفة بأن موسى لن يُقتل، فهو سيكون رسولاً، إذن ليس من المعقول أن تخاف على موته، ثم يقول تعالى: **"فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ (8) وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ(9) وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ(10)"** [القصص:8-9-10] السؤال هنا: إن كانت أم موسى على علم بأن موسى –عليه السلام- محفوظ بأن لا يقتل، حتى و إن كان في يد فرعون الآن، فلم تحزن أو تخاف أو يطير عقلها لذلك، كما قال المفسرون!. إذن لا بد من أن يكون متعلق الفراغ شيئاً آخراً.

إن وصف الله تعالى لفؤاد أم موسى بـ "فارغاً" هنا دقيق جدا، وهو يعبر عن حالة نفسية لامرأة في وضع معين، وأقرب المتلقين لهذه القصة فهماً واستيعاباً هي المرأة خاصة تلك التي أصيبت بابتلاء قريب من ابتلاء أم موسى.

إن أم موسى حين علمت أن امرأة فرعون اتخذت موسى –عليه السلام- ولداً لها، فتربيه و ترعاه و تقوم على شأنه، إضافة إلى أن أم موسى من المؤكد أنها على شوق شديد لولدها ولاحتضانه، هذا كله جعل من فؤاد أم موسى "فارغاً"، فالمرأة حين يجتمع في نفسها الشوق والغيرة فهذا هو فراغ فؤادها بعينه، وهذا الفراغ لا مجال إلا وأن يخالطه الحزن، لذلك قال تعالى: **"فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (13)"** [القصص،13]، فالتعبير بلفظة الفراغ يصف بدقة هذا الإحساس الذي تصاب به المرأة في مثل هكذا حالة، بالتالي فإن أقرب سياق حالي يمكن له فهم المقصود تماماً هنا هو المرأة، وخاصة المرأة التي أصيبت بمثل

هكذا حالة. وهذا النموذج التفسيري يمثّل أنموذجاً مُوضِّحاً لموضوع "النسبية اللغوية" التي أوردها الدلاليون في دراساتهم الاجتماعية.

****

المبحث الثاني: حاكمية السياق القرآني في ضوء العوامل والأدوات التفسيرية (النسخ والإسرائيليات والرواية نموذجاً من علوم القرآن)

المطلب الأول: حاكمية سياق النص في ظل النسخ.

يقول تعالى: "**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (15) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا(16)**"[النساء: 15-16]

ترتبط هاتان الآيتان مع بعضهما وتفسير أحدها يعتمد على تفسير الآخر. وقد وردت تفسيرات عديدة لهما، وفهمهما مرتبط بالوصول إلى نتيجة في تفسير القصد من "اللاتي"، و"اللذان"، و"أو يجعل الله لهن سبيلا"، ومن ثم بيان العلاقة بينها وبين آية حد الزنى في سورة النور.

لننظر إلى الآية الأولى؛ يذكر الطبري في تفسيرها: أن "اللاتي" هن النساء المحصنات، ذوات أزواج أم غير ذوات أزواج، و"أو يجعل الله لهن سبيلا" أي مخرجاً وطريقاً إلى النجاة مما أتين به من الفاحشة وهي الزنى، وهذا فسره الطبري بإطلاقه، إلا أنه أورد روايات تفيد معنى قريبا -كما ذكر-مما أوّلـه، تفيد بأن السبيل هنا هو الحد بالجلد الذي تنزل لاحقاً من سورة النور، بالتالي وقع هنا النسخ. والروايات والأخبار التي أوردها الطبري[1] تعتمد جلها على الحديث المرفوع والمروي من أكثر من سند عن عبادة بن الصامت أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً؛ الثيب بالثيب تجلد مائة وترجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ونفي سنة"([2]).

أما في تفسير "واللذان"، ذكروا أنهما الرجل والمرأة، وكانا بكرين لم يحصنا. وذكر آخرون أنهما الرجلان الزانيان، وورد على هذا اعتراض، أنه لو قصد به الرجلان لكان عبر بالجمع كما عبر

---

[1]) انظر: الطبري، جامع البيان، ص493-498.

[2]) النيسابوري، الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، **صحيح مسلم**، ط1، 2مجلد، دار طيبة، الرياض، 1427 هـ-2006م، كتاب الحدود، باب حد الزنى 3/29، رقم 1690، 1691، ص806.

عن "اللاتي" أو عبر بالمفرد "الذي"، أو أثني "اللاتي" فكان "اللتان"، كما أن من أسلوب العرب أنها إذا أرادت التعبير عن الوعد أو الوعيد على فعل ما أخرجت أسماء أهله بالجمع أو بالفرد، فالفرد يدل على جنسه، ولا تستخدم التثنية إلا إذا كان الفعل من شخصين مختلفين أو متشابهين في فعل لم يشتركا فيه ([1]).

ويقول الزمخشري، إن "السبيل" هنا هو النكاح الذي يستغنين به عن السفاح، وأنه من الجائز ألا تكون هذه الآية نسخت بآية النور، فكان الجلد لهن ثم إمساكهن في البيوت صيانة لهن عن مثل ما جرى لهن بسبب خروجهن من بيوتهن والتعرض للرجال، وأن "اللذان" هما الرجل والمرأة وحكم توبيخهما هنا يكون من قبل من يشهد عليهما، إذ يوبخهما ويذمهما ويهددهما برفع أمرهما إلى الإمام، فإن تابا قبل ذلك يعرض عنهما. أو أن تكون الآية الأولى نزلت في السحاقيات والثانية في اللواطيين ([2]). وهذا القول الأخير سبقه إليه أبو مسلم الأصفهاني (ت322هـ)، إذ يقول أنه لما أفرد ذكر النساء في آية، ثم التذكير في الآية الثانية سقط احتمال أن المراد بالتذكير التغليب، و بهذا لا يكون هنالك نسخ في شيء، و هذا أولى من القول بالنسخ، كما أن القول بالمعنى الثاني يجعل من معنى الفاحشة هنا (الزنى) فيكون التكرار لها في الآيتين قبيح، أما بهذا المعنى لا تكون كذلك، ففاحشة السحاق غير فاحشة اللواط، إضافة إلى أن ذاك القول يجعل من تفسير "أو يجعل الله لهن سبيلا" أنه الرجم و الجلد والتغريب، وهذا مما هو عليهن لا لهن، أما على هذا القول فإنه يجعل القصد في "سبيلا" أن يسهل الله لهن قضاء الشهوة بالنكاح ([3]).

وقد رد على هذا القول بأنه مخالف للإجماع، ومخالف للحديث الوارد عن رسول الله، وأن الصحابة اختلفوا في أحكام اللواط، ولم يرجعوا إلى هذه الآية. وأجيب عن هذا؛ أن الإجماع غير موجود، فقد قال بهذا مجاهد، وأن استنباط تأويل جديد ليس بممنوع بل هو جائز، وأن الأخذ بالحديث يقتضي نسخ القرآن بآحاد وهو غير جائز، أما الصحابة فقد اختلفوا هل يقام الحد على اللوطي؟ وليس في

---

[1]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج6، ص499-501.

[2]) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص40.

[3]) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص239.

هذه الآية دلالة على ذلك بالنفي أو الإثبات، ولهذا لم يرجعوا إلى الآية. وبالطبع كان هنالك ردود على هذا القول، وملخصه أن " السبيل" هنا تم توضيحه بالحديث، والسبيل هو المخلص من الشيء سواء كان أخف أم أثقل، بالتالي كان متناسقا مع "لهن" ([1])، كما أن فيه إشارة إلى أن إمساكهن في البيوت زجر مؤقت سيعقبه حكم آخر يشفي لما يجده الناس في نفوسهم من السخط عليهن مما فعلن ([2]). ويضيف الآلوسي ردا آخر فيقول: "دعوى الاحتياج إلى التزام القول بالنسخ لا تضر لأن النسخ أمر مألوف في كثير من الأحكام، وقد نص عليه هنا جماعة من الصحابة والتابعين..." ([3]).

وهنالك من رآى أن "اللاتي" موجه لكل النساء محصنات وغيرهن، و"اللذان" فهو يقتضي نوعين من الذكور، محصن وغير محصن ([4]). وهو كلام فيه ضعف في التوجيه، إذ لماذا يعبر عن المحصنات وغير المحصنات بالجمع، ثم يعبر عن ذات الحالة في الحصانة وعدمها عند الذكور بالتثنية!

هذا العرض ملخص لما ورد من آراء عند المفسرين، سواء ممن ذكروا هنا وغيرهم، ونلحظ منه كثرةَ الآراء واختلافاً في الأفهام وتوجيهِ دلالة هاتين الآيتين.

وإذا قمنا بتحليل العوامل والأدوات المستخدمة من قبل المفسرين في تفسيرهما، سنجدها كالتالي؛ السياق اللغوي، وأسلوب العرب في استخدام هذه الضمائر، والرواية والحديث، والإجماع، وعمل الصحابة، والنسخ. واختلفت التوجيهات باختلاف نظرة المفسر لكل عامل وأداة من هذه الأدوات المذكورة، وترتيبها في سلم الأولويات لديه بناء لما هو مقنع عنده، فهنالك من أعطى السياق الداخلي للقرآن الأولوية في توجيه الدلالة، وأعمل المعاني الدلالية للآيات بطريقة يتسفاد منها بصورة أكبر، كما فعل الأصفهاني، الذي رفض أن يحكّم دلالة مأخوذة من سياق خارجي كونه تابع لحديث آحاد

---

[1]) انظر: المرجع السابق، ج9، ص239-240.

[2]) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص271.

[3]) الآلوسي، روح المعاني، ج4، ص237.

[4]) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص271-272.

والسياق الداخلي معتمد على القرآن المنقول بالتواتر، ورفض إعمال النسخ لأنه يقلل من الفائدة الدلالية المأخوذة من الآيات. أما الآخرون فقد أعملوا الحديث والنسخ والسياق الداخلي على مستوى واحد فجعلوا منها كلها كأنها سياق واحد ولم يجدوا في ذلك إشكالاً.

وقبل شروعنا في البحث عن توجيه السياق لدلالة الألفاظ في هاتين الآيتين لا بد من الاطلاع على معنى (الفاحشة) المركزي، ومعانيها الثانوية في سياقات استعمال القرآن الكريم لها.

ورد في معنى (الفحش) أنه الشيء المعروف، والقبيح من القول أو الفعل، وهو الشيء الظاهر في زيادته عن حده. وبناء على هذه المعاني المركزية استخدم هذا اللفظ ومشتقاته (الفحشاء، الفاحشة) في الدلالة على ما يشتد قبحه من الذنوب والمعاصي، وأطلق على بذاءة اللسان وسلاطته، وأطلق على البخل وأطلق على الزنى ([1]). أي إن (الفاحشة) لم تختص بالزنى الحاصل بين الرجل والمرأة.

وإذا اطلعنا على استخدام القرآن الكريم للفظة (الفاحشة)، وجدنا تعددا في المعاني منها القبيح من الذنوب والمعاصي، كما في قوله تعالى: **"إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (169)"** [البقرة: 169]. وقوله تعالى: **"إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (45)"** [العنكبوت:45]. وقوله تعالى: **"وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (135)"** [آل عمران: 135]. إضافة إلى آيات أخرى عديدة تدل على ذات المعنى ([2]).

وقد وردت في القرآن كذلك دالة على اللواط، وذلك في قوله تعالى: **"وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ(54) أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (55)"** [النمل:55،54].

---

[1]) انظر:معجم لسان العرب، الجذر: فحش، ص3355-3356.

[2]) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. (عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مجلد واحد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ، ص513).

وقد وردت في سورة النساء في أربعة مواضع، وفي كل موضع دلت على معنى مختلف. الموضع الأول وهو هذه الآية المتناولة في البحث وسيرد تفصيل نقاشها قريباً.

الموضع الثاني في قوله تعالى: **"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (19)".**

الموضع الثالث في قوله تعالى: **"وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (22)".**

أما الموضع الرابع والأخير ففي قوله تعالى: **"وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ ۚ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۚ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ۚ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (25)".**

والمطلع إلى سياق هذه الآيات سيجد الاختلاف في التوجيه الدلالي بناء على السياق اللغوي والسياق الموضوعي لها، فقد وردت بمعنى الفعل أو القول القبيح من سوء خلق ونحوه، ودلت على فعل نكاح نساء الآباء، ودلت على الزنى.

ولو قمنا بإحصاء لاستعمال القرآن الكريم للفظة "الفاحشة" بهذا الاشتقاق فقط، لوجدناها وردت ثلاث عشرة مرة، ستة مواضع منها ليس فيها إشارة إلى الزنى، وإنما الفاحش من الأفعال والأقوال نحو الذنوب والمعاصي عامة، وثلاثة مواضع منها في اللواط، وموضع في حق نكاح نساء الآباء السابقات، والباقي في حق الزنى هذا إن حسبنا معها الآية الخامسة عشرة من سورة النساء والتي نناقشها هنا. وهذا الإحصاء يدل أن الدلالة الأغلب في استخدام القرآن الكريم للفظة "الفاحشة" ليست (الزنى)، وإن أضفنا إليها الاشتقاقات الأخرى من ذات الجذر لرجحت الكفة أكثر فأكثر.

لنضع مبدئيا كل هذه الأدوات والعوامل في ناحية، ولنأخذ منها السياق اللغوي والموضوعي فقط للآيات، ونرى ما يحويه من احتمالات، بناء على تلخيص أقوال المفسرين.

(اللاتي)، ضمير عائد إلى النساء اللواتي يأتين الفاحشة وقد يقصد منه هنا أحد الاحتمالات التالية؛ الزانيات، السحاقيات. وكون النص عمم بـ (نسائكم) فهذا يقتضي أنهن النساء عامة سواء متزوجات أو غير متزوجات، إذ لم يرد في الآية أي تخصيص إلا ما ورد في الضمير المتصل في "نسائكم" فهو بيان إلى أنهم من جماعة المسلمين كون السياق يدل على توجيه الخطاب لهم.

وعليه فإن (الفاحشة) قد يقصد منها الزنى الحاصل من النساء مع الرجال، أو أنه السحاق الحاصل بين النساء مع النساء. فكلاهما ينطبق عليه معنى الفحش واسم الفاحشة.

أما لفظة (سبيلا) فلم يرد فيها أي تخصيص وهي على الإطلاق، فالسبيل هنا متوقف على حال كل امرأة، إذ قد تتزوج، أو تتوب ويتحسن سلوكها فيتقبلها المجتمع المحيط بها، أو تسافر، أو تهاجر فيتغير محيطها.... الخ، وفي هذه الحال يكون تقدير خروجها من المنزل خياراً آخر، غير إمساكها في البيت حتى الموت، لمن هو مسؤول عنها.

كما أن قوله تعالى: "أو يجعل الله لهن سبيلاً" إنما هو مقابل الموت، لا مقابل عقوبة الإمساك في البيت، فكأن المعنى يتوجه التوجيه التالي؛ أمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت، أو أمسكوهن في البيوت حتى يجعل الله لهن سبيلاً. فالموت بأمر الله تعالى ومشيئته، والسبيل بتقديره فالفعل "يجعل" عائد إلى الله تعالى.

وبناء على هذا التحليل اللغوي يكون القصد من جعل السبيل ليس عقوبة مؤجلة يتم الإخبار بها بعد حين، وإنما يكون القصد من ذلك أن يقدر الله أمراً في شأن المرأة التي أتت الفاحشة فلا يكون قدرها ونهاية أمرِ إمساكها في بيتها الموتُ.

أما إذا قمنا بربط توجيه دلالة "سبيلا" بآية حد الزنى من سورة النور وهي قوله تعالى: "**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (2)**" [النور: 2]. لكن بعيدا عن جعلها نسخا كونه يعتمد على أداة خارجية وهي الرواية ونحن نريد أولا أن نحلل السياق الداخلي، سنجد أن التوجيه الدلالي سيأخذنا إلى القول بأن (السبيل) هو الحكم الذي ظهر مؤجلا وهو ما ورد في الآية من سورة النور، إلا أن الآية من سورة النساء، لم تشر إشارة واضحة بارتباطها بآية سورة النور، ولم تظهر أي تخصيص في جعل (السبيل) مقتصراً على الحد الذي ورد في سورة النور، وكون هذه الآيات في سورتي النساء والنور اشتركتا في الحديث عن "الفاحشة" لا يعني بالضرورة

أن تشتركا في ذات التوجيه الدلالي لها وإن اشتركتا في بعض دلالاتها المركزية، ومن حق اللفظ أن يوجه دلالياً من سياقه الخاص القريب منه أولاً، ولا يربط بغيره إلا في حال وجود إشارة واضحة في الارتباط بينه وبين مثيله في سياق خاص آخر. كما أن إعمال كلا الآيتين والاستفادة منهما في حالات متعددة، هو الأولى والأدق والأكثر استفادة وإعمالاً.

وعليه، يمكن القول، إن الحد في حق الرجل والمرأة الزانيين واضح وظاهر في سورة النور، بالتالي فإن الآية من سورة النساء لا بد وأن يستفاد منها ويفهم منها حكم آخر في حق أشخاص اختلف حالهم عن حال الأشخاص الزناة. وعليه فإنه من الأولى أن تكون الآية في حق مرتكبات السحاق.

هذا فيما يتعلق بالآية الأولى، أما الآية الثانية فتحليلها كالآتي:

(اللذان)، إما الرجل بالرجل، وإما الرجل بالمرأة.

والفاحشة المشار إليها بالضمير في (يأتيانها)، إما أن يقصد بها اللواط، وإما الزنى.

الآن، قد نقول إن القصد هنا الزناة، وقد بينا أن حكمهم ظاهر من سورة النور، وعليه فإنه من الأولى أن توجه دلالة الآية توجيها يستفاد منه، وكون الباحثة توصلت في الآية الآولى أنها في حق السحاقيات فالصحيح أن توجه دلالة الآية الثانية بناء على سابقتها كون الضمير في "يأتينها" عائد على الفاحشة المذكورة في الآية السابقة. وعليه لا بد أن يكون المعنيين لها مشتركان في جنس الشيء أو في ذات الموضوع. وأنّ المعنى في "اللذان" هو مرتكبا فاحشة اللواط. ويدعم هذا كله استخدام صيغة التثنية من التذكير.

وقد ورد في تفسير الأذى ([1]) في قوله تعالى: **"وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا".** أنه أذى باللسان أو اليد وذكر في ذلك توجيهات، ثم قال البعض أن هذا الأذى نسخ بحد الجلد مئة الوارد في سورة النور **" الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ"** [النور: 2]. وعليه فإن معنى الأذى هنا احتمل القول بالأذى المعنوي والقول بحد الجلد.

---

[1]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج6، ص499-501

إلا أن السياق اللغوي للفظة هنا لا يحتمل المعنى أو القول الثاني وهو حد الجلد مئة، إذ إن الآية تدل على أن استمرارية الأذى لهما طالما أنهما لم يتوبا، فإن تابا يتم الإعراض عنهما، فالأذى مستمر باستمرار فعلهما الفاحشة ومنقطع بانقطاعهما عنها بالتوبة والصلاح، وهذا الاستمرار في الأذى له أن ينطبق على الأذى اللساني أو الفعلي، وليس له أن ينطبق على حد الجلد، الذي يحصل ضمن وقت وزمن معين، كما أن "آذوهما" هنا مطلقة لم تعيّن ولم تحدد ولم تخصص، ولا يمكن أن تحوي معنى الحد الشرعي، ذاك أن الحد لا بد وأن يكون صريحاً.

وبناء على كل ما ذكر، يكون ملخص الناتج، إن الآيتين وردتا في حق المثليين، وهذا الناتج هو الأكثر إعمالاً للنص، والأكثر استفادة من الأحكام وعلاج حالات شاذة مختلفة، والأقرب إلى النص القرآني موضوعياً، والأكثر تناسقاً وانسجاماً سياقياً.

أما بالنسبة للحديث المرفوع، فقد ظهر أنه حديث آحاد، وليس من المعقول أن نجعل دلالة سياقه هي الحكم على معنى اللفظ القرآني، إذ إن الدلالة للفظ القرآني تؤخذ أولا من سياقها الذي وردت فيه من القرآن الكريم، وتحكيم دلالة سياق الحديث على دلالة ألفاظ القرآن الكريم يحتاج إلى إعادة بحث ونظر من عدة نواح، أولها دراسة الحديث وموضوعه وسياق وروده والنسق العام الذي أحاط به، ودراسة كل الأحاديث المتعلقة بذات الموضوع لنخلص إلى نتيجة تمكننا من تدعيم دلالته لدلالة السياق الداخلي للقرآن، إذ ليس من المعقول أن يُحكمَ بنسخٍ مضمون آيتين وردتا في القرآن الكريم بآية أخرى من خلال الارتكاز على دلالة حديث آحاد استخدَم ذات اللفظ المستخدم في الآية الكريمة في قوله تعالى:**"أو يجعل الله لهن سبيلا"**، حين قال الرسول عليه أزكى صلاة وسلام: "قد جعل الله لهن سبيلا". فدراسة الحدث والزمن مهم جداً لبيان الرابط بين الآية والحديث.

هذا الناتج توصلنا إليه من تحليل للنص وسياق الآيات، بعيداً عن استخدام أية معلومات أو أدوات خارجية، فإذا ما أدخلنا أيا منها في عملية التحليل الأولي فإن ذلك سيوقع في إشكاليات، وسيزيد الحيرة وكثرة التساؤلات، وبما أن الأمر متعلق بترتيب هذه الأدوات في سلم أولويات كل مفسر، فإن تحليل وفهم كل منهم سيختلف لهذه الآية، فيتدخل سياق حال كل واحد في المعنى الدلالي لكل هذه الألفاظ الواردة، وعليه يتحكم بالناتج الدلالي، كما ظهر معنا من كلامهم الذي نقلناه عنهم.

****

المطلب الثاني: حاكمية سياق النص على الدلالة اللفظية في ظل الرواية.

يقول تعالى في كتابه الكريم: "**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(157)**" [الأعراف،157]

وصف القرآن النبي صلى الله عليه وسلم بالأمية، وتناول المفسرون هذا المصطلح، واختلفوا في بيان معناه، وتدخلت فيه عدة عوامل ومدخلات لتوجيه دلالته ومعرفة المقصود منها.

وأكثر دلالة اشتهرت عند المفسرين أن الأمي هو نسبة إلى الأمة الأمية التي هي على أصل خلقة أمها وولادتها، فهو الذي لا يكتب ولا يقرأ، وعليه إمّا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف القراءة والكتابة، وإمّا أن وصفه بالأمي نسبة إلى قومه الذين بعث منهم، "**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ(2)**" [**الجمعة، 2**]، كون الأمية هي الحال الأعم فيهم، واستدلوا على كونه لا يعرف القراءة ولا الكتابة بخبر عن ابن عباس أنه قال: "كان نبيكم صلى الله عليه وسلم أميا لا يكتب ولا يقرأ ولا يحسب". كما استدلوا بالآية الكريمة: "**وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ(48)**"[**العنكبوت، 48**]، واستدلوا على أمية قومه بالحديث الصحيح المروي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"، والمعنى الأول كان المأخوذ به عند أغلب المفسرين، كما هو ملاحظ من الاستقراء، وقالوا في معناه أيضا، إن الأمية نسبة إلى مكة المكرمة أم القرى، وهو مرجوح عند الأغلبية ([1]).

---

[1]) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص354.

وانظر أيضا التفاسير التالية:

*الشوكاني، فتح القدير، ص504. =

ونجد قولا آخر يرى أن لفظ (الأمي) المنسوب للرسول صلى الله عليه وسلم لا يتضمن معنى عدم الكتابة، كما أن هنالك من قرأ (الأَمي) بفتح الهمزة ([1])، وبالتالي هو منسوب إلى الأَم وهو القصد، فيكون تفسير اللفظ هنا أن النبي صلى الله عليه وسلم هو مقصد الناس وموضع أَمَّ يؤمونه بأفعالهم وتشرعهم ([2]).

ويذكرون أن في كون النبي صلى الله عليه وسلم أمياً لا يعرف أن يقرأ ولا يكتب معجزة عظيمة، إذ جاء بهذا القرآن الكريم، وكان يقرأه بالليل والنهار وحافظاً له من دون زيادة أو نقصان، إضافة إلى أنه كان بليغاً وفصيحاً. كما ذكروا شيئاً عجيباً، أنه لو كان عليه السلام قارئاً وكاتباً ثم أتى بهذا القرآن لكان متهماً بتأليفه أو نقله عن غيره. وأضافوا أن الكتابة تعين الإنسان على الاشتغال بالعلوم

=الماوردي، النكت والعيون، ج2، ص268.

*البغوي، معالم التنزيل، م3، ص288.

*ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج4، ص272.

*أبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص402.

*البقاعي، نظم الدرر، ج8، ص106.

*القشيري، لطائف الإشارات م2، ص272.

*ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي (ت1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، 6أجزاء، تحقيق: أحمد رسلان، الناشر: د. حسن عباس زكي، القاهرة، 1419هـ، ج8، ص40.

*الآلوسي، روح المعاني، ج7، ص79.

[1]) وهي قراءة ليعقوب ومحمد بن عمر واليماني. (انظر: الخطيب، عبد اللطيف (1422هـ-2002م)، **معجم القراءات**، ط1، 11مجلد، دمشق: دار سعد الدين، م3، ص180).

[2]) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص462.

*وانظر أيضا: ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج9، ص339.

*وذكر أبو حيان هذا المعنى وجعله مرجوحا. (انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص402).

وتحصيلها وهو جاء بهذه الشريعة والآداب الحسنة مع علوم كثيرة وحقائق دقيقة من دون مطالعة كتب ([1]).

وإن كانت هذه الحِـــكَم التي توصل إليها أصحاب الرأي المشهور، فإن غيرهم لم يروا في هذا الرأي حكمة فقالوا: كيف يكون معنى (الأمي) هنا، الذي لا يعرف الكتابة ولا القراءة، وقد وصفت الآية الكريمة النبي عليه السلام بأنه يتلو عليهم آيات الله ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن!!؟ ([2]).

وقد وجه بعض المفسرين الصوفيين معنى الأمي بطريقة أخرى، فمثلاً نجد الجيلاني يفسره بأن أمية النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصة فيما يتعلق بالعلم الذي يكتسبه من الله تعالى، فيكون اكتسابه له من دون واسطة تعليم من معلم ([3]). ويفسره أحمد بن عمر أن الأمي هو أم الموجودات وأصلها، كما سميت مكة بأم القرى، وسمي أم الكتاب أمـّاً ([4]). فيكون بهذا المعنى قد ارتكز على المعنى اللغوي للـ (أم) بأنه أصل الشيء.

هذا ملخص ما تصول إليه العلماء، ويُـتبع بتحليله.

---

[1]) انظر: الخازن، لباب التأويل، ج2، ص257.

[2]) انظر: الكاشاني، الصافي في تفسير كلام الله الوافي، ج2، ص107.

[3]) انظر: الجيلاني، محيي الدين عبد القادر (ت713هـ)، **تفسير الجيلاني: الغوث الرباني والإمام الصمداني**، ط1، 5مجلدات، (بحث وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، م2، ص128-129.

[4]) انظر: الكبرى، أحمد بن عمر بن محمد نجم الدين (ت618هـ)، **التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي**، ط1، 6مجلدات، (ويليه تتمة عين الحياة، لعلاء الدولة أحمد بن محمد السمناني (ت736هـ))، (تحقيق وتخريج وتعليق ودراسة: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ج3، ص78.

من الواضح تماماً أن الدلالة التي رجحها المفسرون في بيان لفظة "الأمي" ارتكزت ابتداء على الحديث المرفوع إلى النبي عليه السلام بوصفهِ أمّتَــه بالأمية وأنها لا تعرف الكتابة ولا الحساب، إضافة إلى الخبر عن ابن عباس أن النبي عليه السلام لم يعرف القراءة ولا الكتابة ولا الحساب.

والعجيب أن المفسرين حين ذكروا نص الحديث المرفوع اجتزؤوه من سياقه، ولم يذكر أحدهم تتمته، إلا السيوطي في الدر المنثور، ونص الحديث في صحيح البخاري هو كالآتي: " إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، وإن الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين" ([1]).

أفلا كانوا أولا يقومون بفهم قصد النبي عليه السلام في الحديث من سياقه ثم لينظروا حدود الدلالة المسقطة على لفظة (أمية) ليعرفوا بعدها إن كانت هذه الدلالة صالحة ومنسجمة مع المعنى الذي استخدم فيه القرآن هذه اللفظة! أفلا كانوا ينظرون إلى الدلالات التي يلقيها القرآن على ألفاظه ويستنبطونها أولاً من سياقه، قبل أن يلزموه معانٍ خارجيةٍ استُخدمت في سياقات أخرى! حتى إنهم وجهوا كل آية يمكن أن تمَسَّ الموضوع بطريقة تخدم هذا المعنى المستخدم في سياق خارجي. فقد فهموا من قوله تعالى: **"وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ(48)"[العنكبوت، 48]**، بأنها تدعم تفسيرهم وتنفي عن النبي عليه السلام القراءة والكتابة، أفلم يروا أنه قال "ما كنت تتلو" وليس (ما كنت تقرأ)! وأنه نفى كونه عليه السلام قد خط كتاباً ما بصورة خاصة، ولم ينف عنه الكتابة عامة!

هذا الفهم المعتمد على استخدام دلالة اللفظة في سياق خارجي وفي سياق مختلف عن السياق القرآني الذي وردت فيه اللفظة دفع العديد من المفسرين إلى استبعاد معان كثيرة متعلقة بالأمية. إذ لو نظرنا في معجم لسان العرب تحت الجذر (أمّ، أمم)، لوجدنا أن للفظة (أمي) دلالات كثيرة اختلفت باختلاف السياقات التي استخدم فيها العرب هذه اللفظة. فالمعنى المركزي لجذر اللفظ (أمّ) بفتح الهمزة، هو القصد. وعلى إثره انطلقت كل الدلالات الثانوية و ظلال المعاني الأخرى، فمنها (التيمم،

---

[1]) البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت256هـ)، صحيح البخاري، ط1، 1مجلد، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، 1423هـ-2002م، كتاب الصوم، باب قول النبي "لا نكتب ولا نحسب 13/30، رقم 1913.

*وفي صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوما 2/13، رقم15.

والشرعة والدِّين، الدَّين، النعمة، الحال و الشأن، العَلَـم، السنة، الإمامة، الرئيس، القدام –أي المتقدم-، أمة، الأمّ أي الوالدة، أمة الرجل –أي المتفرد بدين، الحين، الملك، القامة و الوجه، الطاعة، العالم، الجماعة، أمة الشيء أي معظمه، القرب والمقارب، الوسط، اليسير، أصل الشيء) ومن كل هذه المعاني تنهال مجازات الاستخدام للفظ: أم الكتاب، أم القرآن، أم الرمح أي اللواء، أم الحرب أي الراية، أم مثوى الرجل أي صاحبة منزله الذي ينزل فيه، أم القرى مكة، أم الرأس أي الجلدة الرقيقة التي تجمع الدماغ، أم اللهيم أي المنية. والكثير الكثير من المجازات والاستخدامات البليغة التي وردت في لغة العرب. ومما يَلفت النظر أن المعجم ذكر معنى "الأمي" أنه لا يكتب ولا يقرأ آخذاً إياه من المفسرين ولم يبين أنه أخذه من مصادر أخرى ([1]). كل هذه المعاني مذكورة بإيجاز، ومن اطلع على التفاصيل التي ذكرت في المعجم لوجد التنوع الكبير في سياقات وحالات استخدام العرب لهذا اللفظ بجذره واشتقاقاته.

ومما يثير العجب؛ ترك العديد من المفسرين لكل المعاني والاستخدامات الواردة في استخدام العرب وتوجههم فقط إلى المعنى الذي فهموه من الحديث، رغم أن هذا التنوع في الاستخدام يعطينا تنبيها إلى أن القرآن الكريم قد استخدمه بطريقة خاصة به أضفت عليه ظلاله الخاصة. إضافة إلى ذلك كله أن الروايات التاريخية لا تثبت أن النبي عليه السلام كان أمياً بهذا المعنى المشهور. و لم أجد عند المفسرين رواية استندوا إليها تدعم القول بأن قوم الرسول كانوا في عامتهم لا يقرؤون ولا يكتبون إلا ذاك الحديث المتعلق بالأشهر، و هذا الحديث إن فهم في سياقه الذي قيل فيه لما كان عممت الأمية على جميع القوم وعلى جميع أحوالهم، فالرسول عليه السلام وصفهم بالأمية فيما يتعلق بحساب الأشهر، فالعرب اعتمدت القمر في الرؤية لحساب أشهرها، و لم تعد إلى تاريخ تعده فتحسبه، ولا إلى تقسيم السنة بطريقة رياضية كما يحسبها النصارى مثلاً، فهم اعتمدوا قراءة التاريخ و ما ترويه رواياتهم عن مولد عيسى عليه السلام، واعتمدوا الشمس في حساب أشهرهم وسنتهم فكان ذلك معتمدا على الحساب.

وبناء على ذلك كلّه يكون وصف القوم بالأمية إنما هو من هذه الزاوية فقط، ولا يعني أنهم كانوا أميين عامة فيما يتعلق بالكتابة والقراءة، إضافة إلى أن توضيح النبي عليه السلام مقصده من الأمية في حديثه فيه إشارة إلى أن اللفظة تستخدم في معانٍ عديدة فكان بيانها من باب رفع اللبس.

[1]) انظر: ابن منظور، معجم لسان العرب، الجذر: أمّ، أمم، ص27.

ومما يدعم أن "الأمية" قد تستخدم في الجهل بزاوية ما وليس فقط في الجهل بالقراءة والكتابة، قوله تعالى: **"وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ" [البقرة:78-79]**، ومقصود الآية واضح، فهي تصف اليهود بالأمية وتثبت في ذات الوقت أنهم يكتبون، وبينت أنهم أميون من ناحية جهلهم بما يكتبون.

ويبين القرآن الكريم أن أهل الكتاب كانوا يلقبون العربَ بالأميين **" وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ(75)" [آل عمران:75]**، ولا علم لدى الباحثة إن كان هذا التوصيف قد بدر من عند أهل الكتاب أولاً، أم أن العرب عرفوا بهذا الوصف عامة. إلا أنه لو أردنا تحليل علاقة توصيف العرب بالأميين فلا بد أن يكون ذا علاقة بشأن مشهور من حالهم بين الناس، نحو أنهم أصحاب شرعة ودين، لكنهم لم يرتكزوا في ذلك على كتاب سماوي، فسموا بالأميين لحالهم من <u>التزام دين لهم وطريقة</u>، والقارئ للتاريخ يعلم تماماً أن دين العرب اعتمد بالدرجة الأولى على المعتقدات التي كانت تربط المجتمع فيها بينهم أفراداً وقبائل، أي إنه غير مرتبط فقط بالوثنية، والرسول عليه السلام كان ناشئاً في هذه التربية المبنية على هذه المعتقدات، و القرآن الكريم يقول فيه: **"وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52)" [الشورى،42]**، فالرسول كان على أمية من هذا الكتاب وكذلك قومه، كما أنهم كانوا أميين لأنهم كانوا على شرعة من أمرهم ودين، وهذا المعنى يؤكده السياق اللغوي والمقابلة بين دينين؛ دين أهل الكتاب، و دين العرب، من قوله تعالى: **"فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۖ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ(20)" [آل عمران:20]**

إن قوله تعالى: **"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(157)" [الأعراف:157]** لا يحمل أي إثبات بأن الرسول عليه السلام كان لا يقرأ ولا يكتب. وإذا جمعنا كل الآيات في القرآن التي تحوي لفظة "أمي" و"أميين"

وهي الآيات؛ (البقرة:78، آل عمران:75/20، الأعراف:157، الجمعة:2) ونظرنا إليها، لن نجد أي واحدة منها تعطي الأمي معنى عدم القراءة والكتابة.

فلم إذن يتوجه المفسرون إلى هذا المعنى!

إن مجرد ورود اللفظ في سياق معين من هذا الحديث النبوي لا يعني أننا نستطيع إلقاء دلالته الخاصة على كل سياق يرد فيه، فدلالة اللفظ الخاصة منشؤها سياقها، كما بينا في الفصل الأول، وعليه فإن إضفاء الدلالة للفظة المستخدمة في الحديث المرفوع على استخدام القرآن الكريم هو خطأ كبير يدفع إلى نتائج خاطئة. وإلى التباس واضح وتداخل في المعلومات وتشابك بطريقة غير منتظمة.

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد:".... غير أن اللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى دون وسيط مشكل للتصور الذهني، فالكلمة تستدعي تصوراً معيناً مقيداً في دلالاته إلى بيئة تاريخية وثقافية معينة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور، فقد فهم العرب كلمة (الأميين) بمعناها السائد وليس القرآني فأطلقوها على من لا يعرف الخط ولا يقرأ رسم الحروف، وهي خلاف ذلك في الاستخدام القرآني، إذ إنها تقابل (الكتابيين) وليس (الكاتبين).والاستناد إلى التصور الذهني العربي (العائد) لهذه الكلمة في عصر التدوين إنما يعني إغلاق الفهم على مراحل تطور الخطاب الإلهي من حالات الاصطفاء الديني الرأسي وإلى حالات الاتساع العالمي المتدرج، وهذا فهم منهجي يرتبط بتطور مراحل التشريع الديني وطبيعتها ، فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن لا يقود إلى مجرد إشكاليات لفظية، إنه يقود إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير حيث سيتعذر فهم محتوى عالمية الدين ومعاني الشرعة والمنهاج وحقائق (النسخ) ، فالدلالة المفهومية لكلمة (النسخ) في القرآن قد حرفت نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً في حين أن النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة ، و ليس ابطالاً لبعض الآيات أو إسقاطها لها "([1]).

---

[1]) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص98.

إذن فإن الحاج حمد يرى أن المفسرين حين فسروا "أمية النبي عليه السلام"، فسروها بناء على المفهوم العام والسائد في المجتمع زمن تدوينهم مؤلفاتهم، وكذلك الحال في تفسيرهم للـ "النسخ" أيضاً. فتأثروا بذلك بالخلفيات المعرفية والتصورات الذهنية المتعلقة بلفظة "الأمي" من استخدام لاحق لزمن نزول القرآن. وهو يرفض هذا التوجه الدلالي للفظة لأمرين؛ أولهما: أن استخدام القرآن الكريم لـ "الأمي" في سياقاته المختلفة لا يعطي هذا المعنى ولا يشير إليه. ثانيهما: أن الاستناد في فهم كتاب الله تعالى إلى تصور ذهني معين عائد لزمن متعلق بعهد التدوين إنما هو إغلاق لفهم كتاب الله تعالى.

إلا أن الحاج حمد لم يبين على ماذا اعتمد حين قال أن المفهوم الدلالي المتعلق بـ "الأمية" زمن التدوين هو القول بعدم معرفة الكتابة والقراءة، إلا أن ما ذكر سابقاً من أن معجم لسان العرب أخذ معنى "الأمية" بهذه الدلالة من كتب التفسير يدعم ما قاله الحاج حمد، ويظهر أنه توجهٌ واستخدامٌ دلالي متأخر للفظة. إلا أن الموضوع يحتاج إلى مزيد بحث وتنقيح.

ويخلص البحث هنا إلى أن المفسرين في تفسيرهم لـ "أمية النبي عليه السلام" قاموا بالاعتماد على سياق خارجي استخدم لفظة "الأمية"، وهو حديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين، فحكـّموا معناه وظلاله الدلالية على السياق الداخلي للقرآن الكريم، فجعلوا الدلالة الخارجية والداخلية للفظة "الأمي" ذات الشيء. رغم أن الحديث المرفوع ليس له أي علاقة سياقية بنص الآية الكريمة المتحدثة عن أمية النبي عليه السلام.

وهذا النموذج يبين أن اللفظ الواحد يتنوع ويختلف دلالياً بناءً على السياقات التي يستخدم فيها، لذلك لم يجز فرض دلالة سياقية على أخرى. وأن المفسرين حين اعتمدوا على سياقات خارجة عن النص الأصلي الذي يبحثون في معناه توصلوا إلى نتائج غير منساقة ولا متسقة مع السياق الداخلي للنص.

وأهم نتيجة متعلقة بدراسة هذا النموذج أن النص القرآني هو صاحب معناه الأول، ولا يتقدم عليه أي شيء آخر، فكل دلالاته اللفظية تظهر من سياقه الداخلي، ومع ذلك فإن القارئ له أو المتلقي هو المسؤول عن تحليل دلالات النص فإمّا أن يقترب منها فيصيبها، وإمّا أن يبتعد عنها فيخطئها، وأنه قادر على توجيه المعاني السياقية الداخلية بطريقة تتناسب مع ما توصل إليه وإن كان خاطئاً. وقد بين البحث في الفصل الأول أن القرآن الكريم كونه لغة فهو قابل للتوجيه بما يتناسب مع القارئ.

فإذا كان المتلقي حريصاً على تحليل الدلالة من سياقها الأساسي كلما كان أقرب إليها، وإذا قام بالخلط بين السياقات الداخلية والخارجية بصورة غير مترابطة موضوعياً وسياقياً.

****

المطلب الثالث: حاكمية سياق النص على الدلالة اللفظية في ظل الاسرائيليات.

النموذج الأول:

مثلت الإسرائيليات في كتب التفسير مرجعاً من مراجع تكوين ذهنية بعض المفسرين، وأداة من أدوات التفسير، فمن المفسرين من اتخذها معلومات تعينه على فهم النصوص القرآنية، واستخدم دلالاتها على الألفاظ والموضوعات في فهم دلالات ألفاظ القرآن الكريم. وقد تبين في النموذج السابق أن مجرد إدخال دلالات من سياقات خارجية على الدلالات القرآنية غير مرتبطة معه أدى إلى نتائج خاطئة، حتى وإن كان نص السياق الخارجي صحيحاً وثابتاً، فكيف ستكون الحال إذن عند إدخال الدلالات الإسرائيلية على الدلالات القرآنية! وهي تمثل أخباراً يهودية ونصرانية وردت في كتبهم وتناقلوه فيما بينهم، فشكلت جزءا من ثقافتهم المعرفية!

والناظر إلى استخدام المفسرين لها يجد أنهم اتخذوها خلفية تاريخية روائية تعين على فهم القصص القرآني على حد فهمهم ورأيهم. ومن المؤسف أن تنتشر هذه الخلفيات بين الناس، قديماً أو حديثاً، فتصبح جزءاً من مكون ثقافتهم التاريخية، فتكون جزءاً من المعلومات الداخلية في الذهنية المسؤولة عن تحليل النص القرآني ودلالات ألفاظه.

إن لشدة الغلط في الإسرائيليات قام بعض المؤلفين فيها إلى تسمية كل ما ورد في التفسير والحديث من روايات مغلوطة ومكذوبة بالإسرائيليات، بغض النظر عن كونها روايات يهودية أو نصرانية أم لا. فصارت تسمية "إسرائيليات" تطلق على كل ما هو مغلوط ومكذوب من المعلومات الدخيلة ([1]).

---

[1]) انظر: الذهبي، محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، القاهرة: مكتبة وهبة للنشر، ص13-14.
*وانظر أيضا: نعناعة، رمزي (1390هـ-1970م)، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ط1، دمشق: دار القلم، بيروت: دار الضياء، ص73-74.

إن الإشكالية في تناقل الإسرائيليات لم تكمن في خطورتها على الناتج التفسيري والحديثي كمحتوى فحسب ([1]) بل تكمن في تدخلها في الطريقة التي تتشكل فيها أذهان المتلقين لها والآخذين بها، إذ تصبح العقول قابلة للخرافة والأساطير، مبتعدة عن الواقع، كما أنها تعين بعض النفسيات على تقبل القول بالسوء في الأنبياء. فعقل الإنسان ونفسيته وذهنه إنما كلها كالعجينة قابلةٌ أن تعجِـن في داخلها كل ما يضاف إليها، فتكون نتيجتها هي ما نضيف إليها وما نعزل عنها. والنموذج الذي سيناقشه البحث هنا سيوضح التأثر والتأثير من خلال الإسرائيليات على الدلالات اللفظية للقرآن الكريم.

يقول تعالى –جل في علاه-على لسان سليمان عليه السلام: **"رُدُّوهَا عَلَيَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ(33)"** [ص،33].

هذه الآية نموذج آخر تتدخل في فهمها عوامل عدة ومتكررة؛ إسرائيليات، حصر الدلالة بسياق لغوي ظهر في إحدى استخدامات العرب، وأخيراً التصورات المحمولة في ذهن المتلقي.

تناقلت العديد من التفاسير روايات إسرائيلية تتحدث في معنى **" فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ"،** وتقول هذه الروايات فيما معناه أنه عرض لسليمان الخيل وبقي ملهياً بها حتى تنبه على صلاة العصر وقد غابت الشمس، فاغتم لذلك، فأمر برد الخيل عليه وقام بعقرها وتقطيع سيقانها استغفاراً منه عن ذنبه وتقرباً إلى الله ([2]).

والتقى المعنى الذي تخدمه هذه الروايات في طفق سليمان بالسوق والأعناق مسحاً مع استخدام العرب لهذا اللفظ، إذ تقول العرب: مسح علاوته إذا ضرب عنقه ([3]). مع العلم أن من معاني الـ

[1]) انظر: الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص29-34.

[2]) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج26، ص203.
*القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص194.

[3]) انظر: ابن منظور، معجم لسان العرب، الجذر: مسح، ص867.
*وانظر: الطبري، جامع البيان، ج20، ص86.

(مسح) الأساسية أو المركزية إمرار اليد على الشيء السائل أو المتلطخ، إرادة لإذهابه بذلك، كمسح الرأس بالماء والجبين من الرشح ([1]). وما جاء في معناها من الضرب إنما هو من المعاني المجازية لها. وبناء على هذا كان هذا دافعاً لأخذ الكثير بهذا التفسير، كالزمخشري الذي جعل هذا المعنى هو الراجح ([2]) إذ وجد اللغة العربية داعمةً للمعنى الوارد في الرواية الإسرائيلية.

في حين اعترض على هذا المعنى آخرون، فقالوا إن "**فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ** " أي أخذ سليمان يمسحها حبّاً لها. وهذا ما نقل عن ابن عباس، وقال الطبري في هذا المعنى أنه الأقرب إلى الآية، "لأن نبيّ الله صلى الله عليه وسلم لم يكن إن شاء الله ليعذّب حيواناً بالعرقبة، ويهلك مالاً من ماله بغير سبب، سوى أنه اشتغل عن صلاته بالنظر إليها، ولا ذنب لها باشتغاله بالنظر أليها" ([3]). واعترض على كلام ابن جرير ابن كثير قائلاً: إن ما ذهب إليه ابن جرير فيه نظر إذ أنه من الممكن أن يكون في شرعهم جواز مثل هذا، لا سيما إذا كان غضباً لله تعالى كونه اشتغل بها حتى فاتته الصلاة، ولذلك عوضه الله خيراً منها، وهو الريح التي تجري بأمره وهي أسرع من الخيل ([4]).

ويرفض الرازي أن يكون المسح هنا بمعنى التقطيع، فيقول: إن المسح لو كان بمعنى التقطيع هنا، لجاز أن يكون كذلك في قوله تعالى: **"وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [المائدة، 6]** وهذا لا يقول به عاقل، وكون السياق لم يذكر السيف لم يفهم البتة من المسح أنه العقر والذبح. كما أن التفسير بهذا المعنى ألقى صفات كثيرة مذمومة على نبي الله؛ من الاشتغال بحب الدنيا حيث نسي الصلاة، وأنه بدل أن يشتغل بالتوبة بعد ذنبهم اشتغل بعقر الخيل فأتبع المعصية بأخرى. أما

---

[1]) انظر: ابن منظور، معجم لسان العرب، الجذر: مسح، ص867.

[2]) اانظر: لزمخشري، الكشاف، ج5، ص267.

[3]) الطبري، جامع البيان، ج20، ص87.

[4]) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص65-66.
وذكر نحوه الشوكاني. (انظر: الشوكاني، فتح القدير، ص1263).

السياق اللغوي والتاريخي فيبين أن ورود قصة سليمان هنا إنما لتصبير محمد عليه السلام بعد ما قاله له الكافرون وبيّنه الكتاب الكريم: **"وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ" [ص،16].** لذلك كان لا بد أن تحمل الآية معاني الأخلاق الحميدة والثبات والصبر على طاعة الله والإعراض عن الشهوات. ثم يقول بعد ذلك: "إن رباط الخيل كان مندوباً إليه في دينهم كما أنه كذلك في دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم إن سليمان عليه السلام احتاج إلى الغزو فجلس وأمر بإحضار الخيل وأمر بإجرائها وذكر أني لا أحبها لأجل الدنيا ونصيب النفس، وإنما أحبها لأمر الله وطلب تقوية دينه وهو المراد من قوله عن ذكر ربي، ثم إنه عليه السلام أمر بإعدائها وتسييرها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره، ثم أمر الرائضين بأن يردوا تلك الخيل إليه فلما عادت إليه طفق يمسح سوقها وأعناقها، والغرض من ذلك المسح أمور الأول: تشريفاً لها وإبانة لعزتها لكونها من أعظم الأعوان في دفع العدو، الثاني: أنه أراد أن يظهر أنه في ضبط السياسة والملك يتضع إلى حيث يباشر أكثر الأمور بنفسه، الثالث: أنه كان أعلم بأحوال الخيل وأمراضها وعيوبها، فكان يمتحنها ويمسح سوقها وأعناقها حتى يعلم هل فيها ما يدل على المرض، فهذا التفسير الذي ذكرناه ينطبق عليه لفظ القرآن انطباقاً مطابقاً موافقاً، ولا يلزمنا نسبة شيء من تلك المنكرات والمحذورات، وأقول أنا شديد التعجب من الناس كيف قبلوا هذه الوجوه السخيفة مع أن العقل والنقل يردها، وليس لهم في إثباتها شبهة فضلاً عن حجة،..." ([1]).

وإن كان الرازي استدل بالسياق اللغوي ليؤكد ما ذهب إليه، فإن الشوكاني يرى أن المعنى الآخر للمسح وهو التقطيع والذبح أولى بسياق الكلام، إذ إن سليمان أمر برد الخيل إليه بعد أن تذكر أنه انشغل عن الصلاة، وأنه لا يعقل أن يأمر في ردها بمثل هكذا حال من أجل أن يمسح أعناقها وسيقانها ليكشف الغبار عنها! ([2]).

وللطباطبائي تفسير عجيب، إذ رجح أن يكون الضمير في "ردوها" عائد إلى الشمس، و"المسح" هو أن سليمان شرع يمسح ساقيه وعنقه ويأمر أصحابه بذلك، فكان ذلك وضوئهم، والعجيب في

[1]) الرازي، مفاتيح الغيب، ج26، ص206.

[2]) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ص1263.

هذا أنه يرى أن هذا المعنى هو الأولى إن كان لفظ الآية مساعداً له، وإلا فإن المعنى القائل بأن مسح سوق وأعناق الخيل وجعلها مسبلة في سبيل الله جزاء ما اشتغل بها عن الصلاة هو الأولى بتفسير المراد ([1]). ولم يذكر الطباطبائي لماذا اعتبر أن يكون معنى "المسح" هو الوضوء وأنه هو الأولى. ولعله أراد أن يكون معنى اللفظ هنا نفس معناه في موضع آخر من استخدام القرآن الكريم له، وذلك في قوله تعالى: **"وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [المائدة، 6]**، إلا أنه بيّن أن سياق اللفظ في هذا الموضع لا يسمح بهذا المعنى فذهب إلى القول بأنه الذبح والتقطيع. إلا أن السؤال الذي يرد على كلامه: لماذا ابتعد بالمعنى من الوضوء إلى الذبح والتقطيع، ولماذا لم يبق قريباً منه فيجعله بمعناه المركزي إمرار اليد على ما هو سائل؟!.

أما سيد قطب، فيذكر أنه لم يرتح إلى أي رواية ذكرت في هذا المقام، وأنه إن جاز ما فيها من معان إلا أنه لا إمكان لإثباتها أو إنكارها، بالتالي فقد ذهب إلى القول بأن الآيات تبين أنه وقع من الله تعالى ابتلاء لسليمان عليه السلام بشأن يتعلق بتصرفاته في الملك والسلطان كما يبتلي الله أنبياءه توجيهاً وإرشاداً لهم، فأناب سليمان إلى ربه وطلب المغفرة واتجه إليه بالدعاء ([2]). بالتالي فإن سيد لم يدخل بأي تفصيلات تتعلق بموضوع "المسح" في هذه القصة القرآنية، واكتفى بالتسليم للمعنى الإجمالي الظاهر من سياق الآيات، ولم يعمل على التحليل التفصيلي لسياق الآيات الذي ورد فيه اللفظ.

إن الآيات الكريمة التي ورد لفظ "المسح" في سياقها تعطي معناها من دون تكلف، كما أنها صاحبة معناها وليست بحاجة إلى أي مدخلات سياقية خارجية. إذ يقول الله تعالى: **"وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ ۚ نِعْمَ الْعَبْدُ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ (30) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ (31) فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (32)رُدُّوهَا عَلَيَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ (33) وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (34) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ(35)"[ص:30، 35].** فالسياق النصي يثبت المعاني والصفات المحمودة لسليمان عليه السلام؛ أنه هبة من الله لداود عليه السلام، نعم العبد، أواب، ودعاؤه الله تعالى بالمغفرة. فكيف لنبي اتصف بهذا أن يذبح الخيل بطريقة بشعة! كما أنه لا

---

[1])انظر: الطباطبائي، الميزان، ج17، ص204.

[2]) انظر: قطب، في ظلال القرآن، م5، ص3020.

يوجد في السياق أي إشارة تعكس معاني التذبيح. والقصة واضحة في بيان النقطة التي أخطأ سليمان فيها وهي "**فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي**" [ص: 32]، كما أنها واضحة في بيان كيفية توبة سليمان: " **قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي**" [ص: 35]. فكيف يجعلون من توبته بأنه ذبح الخيل بتقطيعه رؤوسها وسيقانها!

إنّ الاختلاف في توجيه المعنى بين هؤلاء المفسرين –الذين يمثلون نماذج من المتلقين-، انبثق سببه من طريقة تفكير المفسّر وما يتقبله عقله وما يرفضه، وما يعتمد عليه في تكوين وبناء معرفته وتصوراته، وأن هنالك من جعل من الإسرائيليات معلومة يستند عليها فيشكل ذهنيته على أساسها، فتقبل أن يقوم نبي من أنبياء الله تعالي بفعل مريب ومذموم لدرجة أنه قام بتفسير الآيات بناء على ذلك.

فالطبري رغم قبوله للإسرائيليات في تفسيره كما يظهر للمطلع عليه، إلا أن التصور الذي يحمله في ذهنه عن أنبياء الله تعالى منعه من الأخذ بالمعنى الذي تفيده الإسرائيليات وإن كان معظم أهل التفسير قبلوا به. فهو يرى أنه من غير المقبول لنبي الله أن يقتل ويذبح الخيول لخطأ هو ارتكبه، ومن غير المقبول أيضاً أن يتلف مالاً أودعه الله في ملكه. إن ما قام به الطبري إنما هو إعادة لربط المعنى الإسرائيلي بما يحمله ذهنه من تصورات، فحلل وركب ليصل إلى هذه النتيجة الدلالية، رغم أنه لم يبين علاقة ما توصل إليه بالسياق اللغوي لنص الآية الكريمة.

بينما لو نظرنا إلى ابن كثير فنجد أن تصوره وعقله لم يرفض هذا المعنى، بل على العكس وجده مقبولاً تماماً وأن الإشكال فيما ذهب إليه الطبري، إذ أنه يرى أن الشرع إذا كان سامحاً بما فعله سليمان من تقطيع وتذبيح للخيل –بناء على رأي ابن كثير- فذلك لن يعيبه.

في هذا التحليل بالذات، يمكن رؤية تصورٍ إنسانيّ منطقيّ انطلق منه ابن جرير، وقد فات ابن كثير أن الشرع وإن اختلف من زمن إلى زمن إلا أن هنالك معان إنسانية فطرية لا تنفك عن الشرع، وإلا كان هنالك إشكال في فهم الشرع ذاته. فالطبري رفض الرواية الإسرائيلية هنا لأنها تطعن في حسن أخلاق الأنبياء، في حين ابن كثير تأثر بالرواية وقام بتوجيه كل المعاني القرآنية في هذا السياق بما يتناسق معها، لدرجة أنه قام بتبرير عمل سليمان عليه السلام الوارد في الرواية الإسرائيلية بأن يكون الشرع في زمنه يبيح له فعل ذلك، فانبنى عليه الخطأ في التصور المبني عن الأنبياء، والخطأ في مضمون الشرع الإلهي الذي يحوي معاني الرحمة والرأفة.

أما الرازي، فقد رفض أن تكون دلالة اللفظة بمعنى التقطيع وإن كان العرب قد استخدموها هكذا في إحدى سياقاتهم، ولم يقبل بالرواية الإسرائيلية حتى وإن كان استخدام العرب للغة يدعمها هنا، ذاك أن السياق اللغوي والسياق الموضوعي للآيات لا يقبل هذه الدلالة. وهو بهذا حكّـم الدلالة السياقية على اللفظ، ولم يحكّم استخدام العرب لها بهذا المعنى، ولا الرواية. كما أنه حكم معرفته المسبقة وتصوره من حسن ظن بالأنبياء فرفض اتصافهم بما هو مذموم، ثم خاض في تفصيلات بناها فتخيلها وحللها من قراءة النص؛ كاعتناء سليمان بالخيل كونها تعين على العدو، وأن قيام الملك سليمان بالأمور بنفسه إنما هي ضبط للملك والسياسة، كما أنه هو أعلم الناس بالخيل فكان يفحصها ويتأكد من صحتها وقوتها، فهذه كلها لم يذكرها النص، وإنما اعتبرها الرازي محمولة فيه ضمناً، رغم أن هذه المعاني الضمنية التي قد تتناسق مع السياق النصي -كما يرى الرازي- إلا أنها تتناسق أيضاً مع خبرات وتجارب الرازي الآنية التي اكتسبها من حياته و فهمه للملك والسياسة.

وإن رفض الرازي أن يكون معنى "المسح" بالذبح لعدم اتفاقه مع السياق اللغوي والموضوعي والتصوري المتعلق بالأنبياء، فإن الشوكاني استطاع أن يرى من السياق اللغوي ما يخدم المعنى الذي يراه سليماً، ورآى أن المعاني الضمنية التي يحملها النص تقبل هذا المعنى الذي رفضه الرازي.

إن كليهما، الرازي والشوكاني، قرآ ذاتيهما في النص، فوجدا انسجاما بين ما يمليه عقل كل منهما وبين الدلالة النصية، ليخرج كل منهما بدلالة لفظية مختلفة عن الآخر بل ومتناقضة.

في هذا النموذج تتضح الفردية في القراءة، وتظهر قراءة الذات، كما أنه حوى تنوعاً في سياقات حال المتلقين، فهنالك من حكم الإسرائيليات وجعلها جزءاً من تكوينه الذهني والثقافي، وهنالك من حكم السياق النصي والموضوعي. وفي كلا الحالين فإن كل متلق أخضع السياق النصي لسياقه الحالي، فرأى بينهما شيئاً منسجماً. ونستطيع القول، أن الأسس التي يختارها المتلقي في تعامله مع النص تؤثر بوضوح على الناتج الدلالي، فتحكمه وتوجهه إلى حد ما، بتدخل يزداد ويقل بناء على الموضوع الذي تطرحه الآيات وطبيعة علاقته مع المتلقي وتجاربه وخبراته. وأن هنالك تداخلا لا محالة بين السياق النصي والسياق الحالي في الحاكمية على الدلالة اللفظية.

****

النموذج الثاني:

يقول تعالى في كتابه المحكم: "**فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ(39)** " [آل عمران:39]

في هذه الآية لفظان اختلف المفسرون في دلالتهما؛ "بكلمة من الله" و"حصورا".

ولننظر ابتداء إلى أقوالهم في " بكلمة من الله". أولها: أن القصد منها عيسى –عليه السلام- ([1])، وقد نقلوا فيها روايات عديدة عن ابن عباس وقتادة والضحاك ومجاهد وغيرهم ([2]). والواضح أن من أخذ بهذا المعنى قد تأثر بالرواية الواردة عن ابن عباس، حيث قال: " كان عيسى ويحيى ابني خالة، وكانت أم يحيى تقول لمريم: إني أجد الذي في بطني يسجد للذي في بطنك، فذلك تصديقه بعيسى، سجوده في بطن أمه، وهو أوّل من صدّق بعيسى وكلمة عيسى، ويحيى أكبر من عيسى" ([3]). وهي رواية مأخوذة عن الكتب السماوية السابقة، إذ يذكر الآلوسي أن هنالك ما يدل على أن يحيى أكبر من عيسى في رواية وردت في إنجيل متّى ([4]). واستدلوا أيضا أن القرآن وصف عيسى

[1]) وقال بهذا المعنى آخرون.
انظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص555.
*القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص115.
*الطباطبائي، الميزان، ج3، ص205.
*ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص239.

[2]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص370-373.

[3]) الطبري، جامع البيان، ج5، ص372-373.
*وعند ابن كثير رواية أخرى بنفس المعنى. (انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص37).

[4]) انظر: الآلوسي، روح المعاني، ج3، ص147.

بأنه كلمة الله في مواضع أخرى منه كقوله تعالى: **" إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ" [النساء:171]**

وهذا المعنى هو الأكثر تأييداً ووروداً في التفاسير، والواضح أنهم لجأوا إلى روايات إسرائيلية في تفسير هذا اللفظ -وقد وضحت الباحثة ما ذهبت إليه فيما يخص الإسرائيليات-، وكذلك استدلوا بما ذهبوا إليه بسياق داخلي بعيد عن موضع اللفظ، وصف فيه عيسى عليه السلام بأنه كلمة الله.

أما ثاني الأقوال: أن "بكلمة من الله" تعني بكتاب من الله، وهذا القول منسوب إلى أبي عبيد ([1])، وهو وارد بهذا المعنى في كلام العرب ([2])، وأن قصده بالكتاب الإنجيل ([3]). ويتّـهمُ الطبري أصحابَ هذا القول بالجهل في التأويل، وأنه اجتراء على ترجمة القرآن برأيه، ذاك أنهم لم يعتمدوا الرواية والخبر في تفسيرهم هنا ([4]). فكان عتابه لهم لأنهم لم يستعينوا بالرواية الإسرائيلية الداعمة للقول الأول، برأيه.

أما القول الثالث الذي لم أجده عند غير القشيري ([5])، أن "مصدقا بكلمة من الله" تعني أن تصديق يحيى حاصل بكلمة الله فيما تعبّده به، أو أن يحيى عليه السلام مكون بكلمة الكلمة. وهذا المعنى يقبله السياق للفظ دون أي تكلف.

في القولين الأولين جعلوا من المركب "بكلمة من الله" في محل المفعول به، وفي القول الأخير جـُعِـل منه سبباً.

[1]) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ص216.

[2]) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص115.

[3]) انظر: الألوسي، روح المعاني، ج3، ص147.

[4]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص374.

[5]) انظر: القشيري، لطائف الاشارات، م1، ص252.

لنقم بتحليل القول الأول. يرتكز القائلون به بصورة أساسية على رواية إسرائيلية موجودة في إنجيل متّى، إذ قاموا بربطها مع الآية الكريمة واعتمدوا عليها في فهمهم لدلالة اللفظ، ولم يذكر أي منهم علاقة تفسيره هذا بالسياق القريب من الآية التي ورد فيها هذا اللفظ، وأقروا بأن "الكلمة" هنا إنما هي عيسى ابن مريم عليهما السلام كون القرآن قد وصفه بذلك في مواضع وسياقات أخرى بعيدة من هذه الآية.

والقول الثاني اعتمد المرجع اللغوي الذي استخدم لفظة "الكلمة" بمعنى الكتاب أو القصيدة، معتمداً معنى لها في إحدى سياقات استخدامها عند العرب، ولم يمنع السياق اللغوي لها في الآية الكريمة هذا المعنى.

أما القول الثالث فقد اختار دلالة من دلالات اللفظة في الاستخدام العربي، وربطها بسياق ورودها اللغوي وجعلها جزءاً منساقاً فيه. وواضح تماماً أن القائل به لم يحكـّم أي دلالات خراجية واكتفى بالمعنى السياقي اللغوي. ورغم أن القول الأول لا يرفضه السياق اللغوي إلا أن السياق الموضوعي والتناسق العام لموضوع الآيات لا ينسجم معه بقدر القول الثالث.

ولننظر إلى السياق الموضوعي الخاص للآية الكريمة؛ تبشر الملائكة زكريا –عليه السلام- بأن له ولداً، وزكريا موقن من قبل بأنه طاعن في السن، وامرأته عاقر، وهذا ما تؤكده الآيات من سورة مريم، إذ يقول تعالى عن زكريا –عليه السلام-: **" قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (4) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا(5)" [مريم:4-5].**

فلما بشرته الملائكة أخبرته بأن البشارة بيحيى إنما هي حاصلة بكلمة من الله تعالى، فحال زكريا وزوجه من الناحية العمرية لا تسمح بتوقع وجود ولد لهما، فلذلك كان لا بد من تدخل القدرة الإلهية التي تغير من السنن بكلمة من الله وأمره.

وكذا الحال في ولادة عيسى عليه السلام كانت بكلمة من الله لأنها خارجة عن السنن الكونية المعهودة لدى البشر، فكلاهما حادثان بكلمة من الله تعالى.

والقارئ للآيات السابقة لموضوع هذه الآية، التي تبدأ من قوله تعالى: **" إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ(33)" [آل عمران:33]** لا يجد ذكراً لعيسى عليه السلام،

ليربط دلالة "بكلمة من الله" به. بالتالي فإن السياق اللغوي الذي وردت في اللفظة واضح في دلالته بأن ولادة يحيى لزكريا إنما هي بكلمة من الله تعالى.

فلم كل ذاك التركيب المعقد بين المواضيع!!.

إن ما حصل مع أصحاب القول الأول إنما انبنى على إدخال معلومات روائية شكلت عندهم خلفية معرفية، فأثرت بطريقة خاطئة على الدلالة اللفظية ووجهتها بطريقة تخدم المعنى الخارجي أكثر من أن تخدم المعنى الداخلي، فيكون المعنى الداخلي المأخوذ من السياق النصي هو الحاكم على الدلالة والموجه لها. ولو لم يكن هؤلاء على قناعة منهجية بعدم إدخال الإسرائيليات في فهم القرآن الكريم، لما تأثروا بها بهذه الطريقة فأصبحت جزءاً من سياقهم الحالي المتمثل بخلفيتهم المعرفية.

كما أنهم استندوا على السياق الداخلي البعيد للنص القرآني، فحكموا دلالته في موضعه على دلالة اللفظ في سياق آخر، ولم ينطلقوا في تفسيرهم ابتداء من السياق الكريم فيوجهوا المعنى بناء عليه، ثم يستعينوا بسياق بعيد.

ولننتقل إلى اللفظة الأخرى "حصوراً".

إذا عدنا أولاً إلى معنى الحصر والحصور في المعاجم لوجدنا فيها دلالات عديدة تعود كلها إلى معنى مركزي واحد هو الحبس، وكان تعددها راجع إلى تعدد السياقات التي استخدم فيها العرب هذه اللفظة.

ففي معجم لسان العرب نجد من معانيها مثلاً؛ الممسك البخيل الضيق، والذي لا ينفق على الندامى، ففي رواية عن ابن عباس أنه قال: "ما رأيت أحداً أخلق للملك من معاوية، كان الناس يردون منه أرجاء وادٍ رحب، ليس مثل الحَصِرالعقص، يعني ابن الزبير" والحصر هنا بمعنى البخيل. وأيضاً، كل من امتنع من شيء لم يقدر عليه، فقد حصر عنه، ولهذا قيل: حَصِر في القراءة وحصر عن أهله. والحصور، الهيوب المحجم عن الشيء. وتقال أيضاً للذي لا إربة له في النساء، وقال ابن الأعرابي في تفسير "حصوراً" من الآية الكريمة: هو الذي لا يشتهي النساء ولا

يقربهن([1]). وفي المعجم الوسيط؛ هو الذي لا يأتي النساء وهو قادر على ذلك، أو الممنوع منهن، أو من لا يشتهيهن ولا يقربهن ([2]).

ومن عاد إلى المعاجم فسيجد معان أخرى كثيرة لها.

إن تعدد دلالات "حصور" في المعاجم تدل على أن للكلمة سياقات كثيرة تستخدم فيها، وأنها في كل استخدام تحمل دلالات ثانوية تستمدها من سياقها. ومع ذلك فإن ما ذكره المفسرون من معنى اللفظة في الآية الكريمة يثير العجب، فمنهم من لم يعتمد على السياق الذي وردت فيه وحاول تحليل دلالتها على أثره، إضافة إلى أنهم اختاروا من بين كل المعاني التي وردت عند العرب معنى واحداً وهو امتناع يحيى من النساء أو أنه لا يشتهيهن ولا يأتيهن ([3]). ومنهم من أضاف تحليلات في امتناعه من ذلك، تفيد في نهاية المطاف أنه عقيم ([4]).

وينقل ابن كثير روايات وأخباراً عديدة تفيد معنى العقم، إلا أنه استنكر هذا المعنى بنقل رأي القاضي عياض، الذي يبين فساد هذا المعنى كونه لا يليق بالأنبياء لنقيصته، وأن معناه أنه معصوم من الذنوب، أي لا يأتيها؛ كأنه حصر عنها. كما يقول ابن كثير فيه أنه معصوم عن الفواحش والقاذورات ولا يمنع ذلك من تزويجه بالنساء الحلال، بل قد يفهم من دعاء زكريا **"قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ"** [آل عمران: 38] وجود النسل ليحيى أيضا ([5]). ولابن عاشور رأي

[1]) انظر: ابن منظور، معجم لسان العرب، الجذر: حصر، ص178.

[2]) انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجذر: حصر، ص895.

[3]) انظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص376-381.
* وانظر أيضا: القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص253.

[4]) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص40.

[5]) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص38-39.

آخر في النظر في سياق الآيات، إذ يقول أن الحصور هنا لم يكن الهدف منها بيان المديح، إذ هنالك من الأنبياء من هم أفضل مكانة من يحيى ومع ذلك كانوا على قربان بالنساء، وإنما الهدف هو إعلام لزكريا بانقطاع عقبه بعد يحيى، وأن هبةَ يحيى له إنما هي لبيان وإظهار كرامة زكريا عند الله تعالى، وأن هذه الصفة وُسّطت بين صفات الكمال تأنيساً لزكريا وتخفيفاً عنه لانقطاع نسله ([1]).

وهناك من قال أنه امتناع منه مع قدرته، عفةً منه وزهداً، ذاك أن القول في سبب امتناعه لعدم قدرته إنما يعني اتصافه –عليه السلام- بصفات نقص، واللفظة جاءت في معرض المدح، وعليه لا يجتمعان ([2]). ويقول الرازي: "...الحصور هو الذي يكثر منه حصر النفس ومنعها...... والمنع إنما يحصل أن لو كان المقتضي قائماً، فلولا أن القدرة والداعية كانتا موجودتين، وإلا لما كان حاصراً لنفسه فضلاً عن أن يكون حصوراً، لأن الحاجة إلى تكثير الحصر والدفع إنما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة، وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل" ([3]).

وقد ورد فيها قول آخر، أنه الذي لا يدخل مع القوم في الميسر، بناء على رواية تقول أن يحيى مر وهو طفل بصبيان يلعبون، فدعوه للعب، فقال: ما للعب خلقت ([4]).

هذا العرض للأراء يعكس تدخلا ظاهراً من المتلقي على الدلالة اللفظية، ويظهر ابتداء من تخصيص البعض لمعنى الحصر بالحبس والامتناع عن النساء، ومن الواضح تماما أن منشأ هذا

---

[1]) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص241.

[2]) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص40.
وانظر أيضا: الشوكاني، فتح القدير، ص216.
ابن عجيبة، البحر المديد، تحقيق: أحمد رسلان، ج1، ص351.
الطباطبائي، الميزان، ج3، ص205.

[3]) الرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص40.
*ويؤكد القرطبي هذا المعنى ويذكر أن ابن مسعود وابن عباس وابن جبير وغيرهم فسروا "حصورا" بالذي يكف عن النساء ولا يقربهن مع القدرة (انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص119).

[4]) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص555.

القول كان ابتداء مما نقله الطبري وابن كثير من روايات تعطي هذا المعنى، فكان هنالك تأثر واضح في التوجه إليه وإن كان هنالك اختلاف بينهم في توجيه المعنى.

وفي ذات الوقت وجدنا أن منهم من أخذ عموم معنى الحصر وحاول ربطه في سياق الآيات التي تتحدث عن نبي من أنبياء الله تعالى، فجعله في معنى الحبس والامتناع عن أي ذنب وشهوة.

كما أن هنالك من لم يجد إشكالاً في أن يُصاب أو يوصَف نبي بالعقم، ولم يعتبروها عيبة تسوؤه، في المقابل وجدها آخرون نقيصة ولا تصلح في مقام مديح لنبي.

وهنالك من فهم من السياق اللغوي أنه لا دليل على انقطاع نسل زكريا، وهنالك من أيد بالسياق على انقطاع نسل زكريا بعد يحيى.

هذا التنوع والاختلاف، كان منشؤه مبنياً على تصورات وقناعات مسبقة يحملها المتلقي في نفسه، فالتصور المتعلق بالأنبياء وما يجوز لهم من صفات وما لا يجوز، والتأثر بالروايات الخارجية التي تعتبر مصدراً من مصادر تشكل عقلية المتلقي، كل ذلك يحكم الدلالة اللفظية ويوجهها.

إضافة إلى ذلك، إن النص القرآني تتميز صيغته بإطلاق الألفاظ وإعطاء بحبوحة في معانيها، فمثلاً قوله تعالى: **"وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا(64)" [مريم، 64]**، فهنا إطلاق لـ "نسيا"، إذ ما هو الذي كان له نسيا ؟، وتبدأ تنهال الأجوبة. ونحو قوله تعالى أيضا: **"فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ(44)"** [طه، 44]، يتذكر ويخشى ماذا؟ يتذكر الله فيخشاه، أم الموت وما يعقبه، أم الحساب والعقاب، ...؟ ... الخ. وقوله تعالى: **"وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(41) " [الأنفال، 41]**، فالتأمل بـ " والله على كل شيء قدير" في هذا السياق يجعل العقل يسرح في ملكوت الله وله أن يتخيل ما يتخيل.

ولفظة "حصورا" لم تقيد بقيد معين في سياقها هنا، فظهر فيها أقوال فهمت معناها بناء على شخص المتلقي وسياق حاله. وعلى أي حال، كان النص هنا هو الدافع الأول لتوارد الأسئلة والبحث عن أجوبة، وبالتالي فإن العاقل يحاول دائماً أن يبني علاقة انسجامية بين ما يحمله عقله من معان وبين

السياق اللغوي للنص وما يضفيه من دلالات، ليخلص إلى فهم وتصور مبني على أساس الثقافة الخاصة للنص القرآن ودلالاتها.

****

الخاتمة

لمّا حَكَمَ اللهُ تعالى وقدَّرَ أن يكون القرآن الكريم سبيلاً لهداية البشر فإنّه بذلك حمَّل الإنسانَ مسؤولية فهمه وتحليله ومعرفة مراد الله تعالى من خلاله. ولأنّ النصَّ القرآنيَّ إنّما هو كلامُ الله تعالى فقد استمدَّ كمالَه وتمامَه من كمالِه وتمامِه عزَّ وجلَّ، فكان بذلك صاحبَ معناه ودلالاته. وكونُ اللفظ يأخذُ دلالتَه من سياقِه الذي استُخدِم فيه وأنّه تختلف دلالتُه من سياقٍ إلى آخر مع الحفاظ على المعنى المركزي، فإنّ النصّ القرآني له دلالاته اللفظية الخاصّة به والمستمدة من سياقه الداخلي، وأنّه هو الذي يحدِّدُ معانيه المباشرة والضمنيّة، فيكون الحَكَمُ الأوّلُ عليها لا ينافسه في ذلك منافسٌ. وبما أنّ المتلقي هو المسؤول والقائم على عملية التحليل والمعالجة وفهم هذه الدلالات القرآنية فإنّه مشاركٌ في تشكيلِ المحتوى الدلالي للألفاظ، ذاك أنّه لا يستطيع الانفكاك عن خلفياته المعرفية ومنهجيته وشخصيته ونفسيته وحالته وبيئته التي تربّى فيها وعند تلقيه للنصِّ تلتقي المعلومات السياقية الداخلية مع السياق الحالي فتتشكِّلُ بذلك دلالة الألفاظ، ذاك أنَّ دلالة اللفظ تنشأ من خلال تفاعل المتلقي والنصِّ فتتمثل في طريقةِ استيعاب المتلقي لها، كما أنّ عملية بناءِ الناتج التأويلي للألفاظ في سياقها تتمُّ من خلال ملاحظة نموِّها الداخلي في النصِّ ونموها الخارجي في ذهن المتلقي، وهذا هو الذي يمثل قوةَ التواصلِ المعنوي بين صاحب النصّ ومتلقيه.

وقد تبيّن أنّ اللفظ يأخذُ في كلِّ سياقٍ يُستعمل فيه ظلالاً دلاليةً خاصةً حاضرةً في سياقه، لذلك لم يكن من السليم منهجياً أن نأخذ دلالة لفظٍ ما أُخذت من سياق استخدام العرب الأوائل أو أيِّ سياقٍ خارجيٍّ آخر فنسقطها على اللفظ في سياق القرآن الكريم، لمجرّدِ الاشتراك في ذاتِ اللفظ، إذ إنَّ الاشتراك يكون في الدلالة المركزية دون الثانوية. كما أنّ هذه الدلالة الثانوية تستمدُّ محتواها من سياقها الداخلي للنصِّ وتتأثر بسياق حال المتلقي بناءً على خبراته وتجاربه الخاصة، لذلك كان اشتراط فهم القرآن الكريم كما فهمه العرب بدلالاتهم الفردية والجماعية زمن تنزله إنّما هو انتزاع للمتلقي من زمانه وواقعه وخبراته الفردية وبيئته الجماعية والاجتماعية فيُفرض عليه بانتزاعه هذا واقعٌ يبنيه في مخيلته على أساسِ المعلومات التاريخية التي وصلت إليه. وإن كان لا بدَّ من تطبيق هذا الشرط فإنَّ تطبيقه لا يأتي من خلال روايةٍ واحدةٍ وإنّما يأتي من خلال دراساتٍ تُبيِّن النسقَ العامَّ الذي كان بموضوع الآيات والألفاظ المتناولة في البحث، ودراسة هذا النسق يُمكِّنها أن تقرب الصورةَ أكثر لكن لا يعني أنّها ستصل بالمتلقي إلى درجةٍ يستطيع فيها أن يعيش دلالات ذاك الزمان. وعلى هذه النقطة بَنَت الباحثةُ القول بأهمية القراءة الفردية والتواصل المباشر بينه وبين

النص القرآني، حتى تتمَّ عمليةُ التبادل الدلالي والبناء التصوري في ذهن القارئ على أسسٍ قرآنيةٍ فيعالج من خلال ذلك داخله وما تطرحه نفسه من أسئلةٍ وحاجاتٍ معرفيةٍ وتصوريةٍ، وعليه يستطيع أن يعالج سلوكه لأنّ فهمه والدلالات التي استوعبها إنّما تمثِّل شخصيته فيعبر عن ذلك بسلوكه.

كما تبين أنّ هنالك فرقاً في "النسبية اللغوية" بين المتكلم والمتلقين لنصِّه مبنيٌّ على طبيعة الخلفية المعرفية وكمية التجارب والخبرات المتعلقة بالموضوع المتناول في النصّ، وكلّما قلَّ هذا الفرق كلّما كان المتلقي أقرب من الدلالة التي يقصدها المتكلم، وفي حال التعامل مع النصّ القرآنيّ فإنّ المتلقي ينهل من النصّ ما يكفي حاجاته المعرفية، وكلما كان حريصاً على بناء مكوناته المعرفية على أسسٍ سليمةٍ كلّما كان أقرب إلى معرفة الدلالة اللفظية.

وبناءً على هذه النتائج توصلت الباحثة إلى أنّ النصّ القرآنيّ هو الحاكِمُ على معناه من خلال سياقه الداخلي، وأنّ دلالة ألفاظه تُؤخذه منه أولاً وابتداءً، فيكون هو الحاكم من ناحية المصدرية لأخذ الدلالة، أمّا ما يخُص الحاكمية على الناتج أو المحتوى الدلالي فيَدخل في تشكيله السياق النصي القرآني والسياق الحالي للمتلقي.

وبنت الباحثة هذه النتائج من خلال دراسة السياق عند المفسرين والدلاليين، وقد ظهر لها إضافةً إلى ذلك عدة نتائج ضمنية بيّنت أنّ "السياق" لم يكن له تعريفٌ ظاهرٌ في مؤلفات علم التفسير قديماً، فقام الباحثون المعاصرون بوضع تعريفٍ له من خلال دراسة نصوص التفاسير ومناهج التأليف فيها، وقد واجهوا أثناء البحث بعض الإشكاليات فيما يتعلق بالتداخل في مفاهيم المصطلحات ذات العلاقة بالموضوع كالقرينة وسياق الحال ومقتضيات الأحوال والمقام والمساق. كما تبيّن أنّ المفسرين عنوا بمفهوم سياق الحال في تفسيراتهم من خلال العناية بمعرفة المتكلم والمخاطب وغير ذلك من مباحث علوم القرآن الكريم. وقد ظهر اختلافٌ بين الباحثين في علوم التفسير حول تعريف السياق، فمنهم من اقتصر فيه على السياق الموضوعي واللغوي، ومنهم من أضاف إليه السياق الحالي، إلّا أنّ هذه الإضافة لم تؤثر على التفسير من الناحية التطبيقية ذاك أنهم قصدوا بالسياق الحالي في تعريفهم بعضَ مباحث علوم القرآن كأسباب النزول ومعرفة المخاطب ونزول القرآن مُنجمّاً وغير ذلك، وهذه كلها أدواتٌ ممارسةٌ ومستخدمةٌ مسبقاً. فكانت عنايتهم بسياق الحال من ناحية زمانٍ معينٍ ولم يشمل تعريفهم سياق الحال للمتلقي بالمعنى الذي تعرض له البحث هنا. أمّا تعريف "السياق" عند الدلاليين المحدثين شمل السياق اللغوي وسياق الحال بصورةٍ أكثر خصوصيةٍ تساعد على أن تـُـدرَس الحالة الدلالية بصوريةٍ فرديةٍ، إضافةً إلى الجماعية. كما أنّ الالتقاء الذي

ظهر بين المفسرين والدلاليين المحدثين في بعض زوايا "السياق" يدلُّ على أنّ هنالك رابطاً إنسانياً واشتراكاً في الطبيعة البشرية في عملية البحث عن المعنى.

وبعد هذا العرض البحث توصي الدراسة عدة توصيات؛ أن يحرص المتلقي على أخذ دلالات ألفاظ القرآن الكريم من سياقه الداخلي فيدرسها ويمحصها ويحللها ويجعلها الحَكَمَ على أيّ دلالاتٍ خارجيةٍ يمكن أن يُستفاد منها في موضوع الدراسة، وأن يكون على عنايةٍ تقيّةٍ فيما يتعلق ببناء تصوراته الذهنية ومفاهيمه، وأن يعمل جاهداً في تحصيلها على أساسٍ قرآنيٍّ، فيتواصلَ مع القرآن الكريم مباشرةً فيأخذَ منه ويبني ويهدم ويشكِّلُ تصوراته من خلال هذا التواصل. كما توصي على الاستفادة من جميع العلوم الإنسانية وما توصلت إليه الدراسات فيما يخدم فهم القرآن الكريم والاقتراب من حقيقة العلاقة بين الله والإنسان، حتى إن كانت هذه الدراسات والعلوم من ناتج خارجي، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها. إضافةً إلى تعزيز البحث في مجال الدراسات القرآنية وربطها مع الدراسات الدلالية الحديثة، فهو مجالٌ حديثٌ النشوء وما زالت الاستفادة منه في حال الولادة.

وتوصي الدراسة على إعادة النظر في أسلوب تربية الأفراد في بناء علاقتهم مع كتاب الله تعالى فتكون أهمّ أهدافه إزالة الحواجز في الاتصال بين القرآن والمتلقي من خلال القراءة المباشرة والتفكير في دلالاته بصورةٍ أكثرَ واقعيةٍ وتوافقيةٍ مع طبيعة الرسالة الإلهية المتمثلة في كتاب الله الحكيم.

وفي الختام نسأل الله عزّ وجلّ التوفيق والسداد، وأن يكون في هذه الرسالة إضافة علمية يفيد القارئ منها. والحمد لله حمدا كثيراً طيباً يليق بجلاله وكرمه.

****

المصادر والمراجع

1-الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت1270هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 30مجلد، (عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: محمود شكري الآلوسي)، إدارة الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي.

2-الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط1، 4مجلدات، (علق عليه: عبد الرازق عفيفي)، دار الصميعي، الرياض، 1424هـ-2003م.

3-أنيس، إبراهيم (1984م)، **دلالة الألفاظ**، ط5، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

4-أولمان، ستيفن، **دور الكلمة في اللغة**، ط12، (ترجمة وتعليق: كمال بشر)، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

5-إيزوتسز، توشيهيكو (2007م)، **الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)**، ط1، (ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد)، المنظمة العربية للترجمة -مركز دراسات الوحدة العربية.

6-البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت256هـ)، **صحيح البخاري**، ط1، 1مجلد، دار ابن كثير، دمشق –بيروت، 1423هـ-2002م.

7-البركاوي، عبد الفتاح عبد العليم (1991م)، **دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق**، القاهرة.

8-البغوي، الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود (ت516هـ)، **معالم التنزيل**، ط1، 8مجلدات، (تحقيق وتخريج أحاديثه: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان مسلم الحرش)، دار طيبة، 1412هـ.

9-البقاعي، برهان الدين أبو الحسن ابراهيم بن عمر (ت885هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، 22 مجلد، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

10-بيرك، جاك، **القرآن وعلم القراءة،** (ترجمة وقراءة: منذر عياشي، تقديم: محمود عكام)، بيروت: دار التنوير، حلب: ومركز الإنماء الحضاري.

11-ابن تيمية، أحمد (728هـ)، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،** ط1، 37مجلد (جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم وابنه محمد)، طبعت في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية-السعودية، 1425 هـ – 2004م.

12-جابر، حسن (2007م)، عنوان البحث: منهج التأويل وعلم الدلالة، في مجموعة من الباحثين، دراسات **في تفسير النص القرآني-التأويل والأفهوم القرآني،** ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية.

13-ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير،** ط3، 9 أجزاء، المكتب الإسلامي، 1404هـ-1984م.

14-الجوزية، ابن قيم (ت751هـ)، **بدائع الفوائد،** 4أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت.

15-الجيلاني، محيي الدين عبد القادر (ت713هـ)، **تفسير الجيلاني: الغوث الرباني والإمام الصمداني،** ط1، 5مجلدات، (بحث وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، .2009

16-الحاج، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: المفردة بوصفها أداة لتحليل الخطاب القرآني، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني،** ط1، بيروت: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع.

17-حاج حمد، محمد أبو القاسم (1424هـ-2003م)، **منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية،** ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

18-الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية (1989م)، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم،** ط1، عمان.

19-الحربي، حسين بن علي (1417هـ -1996م)، **قواعد الترجيح عند المفسرين (دراسة نظرية تطبيقية)**، ط1، (راجعه: مناع القطان)، الرياض: دار قاسم.

20-حسان، تمام (1994م)، **اللغة العربية معناها ومبناها،** المغرب: دار الثقافة.

21-الحسن، علي حاتم (2002م)، **التفكير الدلالي عند المعتزلة،** ط1، بغداد: وزارة الثقافة-دار الشؤون الثقافية العامة.

22-حسين، محمد الخضر (1380هـ -1960 م)، دراسات **في العربية وتاريخها،** ط2، (جمعه وصححه: على الرضا التونسي)، دمشق: المكتب الإسلامي – مكتبة دار الفتح.

23-حللي، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: بنية علم الدلالة والدرس القرآني: مقاربة توشيهيكو إيزوتسو نموذجا، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني،** ط1، الناشر: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع.

24-حللي، عبد الرحمن (2011م)، عنوان البحث: بنية القرآن مدخلا لإعادة القراءة، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني،** ط1، بيروت: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع.

25-أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت745هـ)، **البحر المحيط،** ط1، 8مجلدات، (دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ-1993م.

26-الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي (ت725هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل،** ط1، 4 مجلدات، (ضبطه وصححه: عبد السلام محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ-2004م.

27-الخطيب، عبد اللطيف (1422هـ-2002م)، **معجم القراءات،** ط1، 11مجلد، دمشق: دار سعد الدين.

28-الخطيب، معتز (2011م)، عنوان البحث: صدارة القرآن الكريم -عرض الحديث على القرآن (النشأة والمسار والتحولات)، في مجموعة مؤلفين، **المناهج الحديثة في الدرس القرآني**، ط1، بيروت: مدارك إبداع -الملتقى الفكري للإبداع

29-خليل، عبد النعيم (2007م)، **نظرية السياق بين القدماء والمحدثين (دراسة لغوية نحوية دلالية)**، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر.

30-الذهبي، محمد حسين، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة للنشر.

31-الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الريّ (ت606هـ)، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط1، 32مجلد، دار الفكر،1401هـ 1981م.

32-الربيعة، محمد بن عبد الله (1427 هـ -2006 م)، **أثر السياق القرآني في التفسير (دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة والبقرة)**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض-السعودية.

33-الريسوني، قطب (1432هـ -2010م)، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، ط1، المملكة المغربية: منشورات وزراه الأوقاف والشؤون الإسلامية.

34-زرزور، عدنان محمد (1416 هـ -1995 م)، **مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه**، ط1، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية.

35-الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت794هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، ط1، 4أجزاء، (تقديم وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، دار الفكر، بيروت، 1426هـ-2005م.

36-الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط1، 6أجزاء، (تحقيق وتعليق: عاد أحمد وعلي معوّض)، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418 هـ -1998م.

37-زيد عمر عبد الله (1423هـ)، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، **مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)**، م15 (عدد:2)، ص 837-877.

38-السعران، محمود، **علم اللغة-مقدمة للقارئ العربي**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

39-السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، **زيادات حقائق التفسير**، ط2، دار المشرق للطباعة، بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، بيروت، 1997م.

40-ابن سليمان، مقاتل (ت150هـ)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، 5مجلدات، (دراسة وتحقيق: عبد الله شحاته)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

41-السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط1، 16جزء، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 1424هـ-2003م.

42-الشتوي، فهد بن شتوي (1426 هـ -2005م)، **دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى (دراسة تنظيرية تطبيقية)**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة-السعودية.

43-الشرباصي، أحمد (1427هـ)، مجلدان، قصة التفسير، **مجلة الأزهر.**

44-شماس، عيسى (2004م)، **مدخل إلى علم الأنثروبولوجيا**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

45-شهيد، علاء عبد الأمير (1433هـ -2012م)، **الدلالة المعجمية والسياقية في كتب معاني القرآن**، ط1، دار الرضوان ودار صادق الثقافية.

46-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ط4، 1مجلد، دار المعرفة، بيروت، 1428هـ-2007م.

47-صالح، أيمن (1431هـ-2010م)، **القرائن والنص (دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص)**، ط1، فرجينيا/ الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر العالمي، بيروت: مكتب التوزيع في العالم العربي.

48-أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح (1432هـ -2011 م)، **البعد عن السياق وأهم أسبابه (مفكرون ومفسرون ابتعدوا عن السياق)**، ط1، عمان: دار عمار.

49-أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح (1431هـ-2010م)، **حجية الدلالة السياقية في التفسير**، ط1، الأردن، دار عمار للنشر والتوزيع.

50-الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت1401هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، 22مجلد، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1417هـ-1997م.

51-الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن (ت548هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط1، 10مجلدات، دار العلوم، بيروت، ودار المرتضى، 1427هـ -2006م.

52-الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1، 27 مجلد، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، 1422هـ -2001م.

53-ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي (ت880هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، ط1، 20 مجلد، (تحقيق وتعليق: عاد أحمد وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ-1998م.

54-ابن عاشور، محمد الطاهر (ت1393هـ)، **التحرير والتنوير**، 30 مجلد، السداد التونسية للنشر، تونس، 1984م.

55-عباس، فضل حسن(1426هـ-2005م)، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ط1، عمان: مكتبة دنديس.

56-عباس، فضل حسن (1430هـ-2010م)، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، ط2، مجلدان، عمان: دار النفائس.

57-عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مجلد واحد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ

58-عبده، محمد ورضا، رشيد، **تفسير المنار**، ط2، 12مجلد، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ–1947م.

59-ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي (ت1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ط1، 8أجزاء، (تحقيق: عمر الراوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423 هـ - 2002م.

60-ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي (ت1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، 6أجزاء، تحقيق: أحمد رسلان، الناشر: د. حسن عباس زكي، القاهرة، 1419هـ.

61-ابن عطية، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب (ت546هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط1، 6مجلدات، (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1422هـ-2001م.

62-العمادي الحنفي (المشهور بأبي السعود)، أبو السعود بن محمد (ت982هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، 5مجلدات، (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

63-عمر، أحمد مختار (1998م)، **علم الدلالة**، ط5، القاهرة: دار عالم الكتب.

64-العموش، خلود إبراهيم (1998م)، **الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق (مثل من سورة البقرة)**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

65-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، **المستصفى من علم الأصول**، 4مجلدات، (دراسة وتحقيق: حمزة حافظ)، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة.

66-ابن فارس، أبو الحسين (ت395هـ)، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ط1، (تعليق وتوضيح حواشيها: أحمد حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1418 هـ– 1997م.

67-الفراهي، المعلم عبد الحميد (1388هـ)، **التكميل في أصول التأويل**، ط1، الدائرة الحميدية ومكتبتها.

68-القاسم، عبد الحكيم (1420هـ)، **دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير (دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير)**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض-السعودية.

69-القرضاوي، يوسف (1997م)، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، ط1، قطر: جامعة قطر-الدوحة، مركز بحوث السنة والسيرة.

70-القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر (ت671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن المبين من السنة وآي الفرقان**، ط1، 24 مجلد، (تحقيق: عبد الله التركي)، مؤسسة الرسالة، 1427هـ - 2006م.

71-القشيري، **لطائف الإشارات (تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم)**، 6مجلدات، (قدم له وحققه وعلق عليه: إبراهيم بسيوني، صدر له: أ.حسن عباس زكي)، دار الكتاب العربي، القاهرة.

72-قطب، سيد (ت1387هـ)، **في ظلال القرآن**، ط34، 6مجلدات، دار الشروق، 1425هـ-2004م.

73-الكاشاني، الفيض (ت1091هـ)، **تفسير الصافي**، 5أجزاء، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت.

74-الكبرى، أحمد بن عمر بن محمد نجم الدين (ت618هـ)، **التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي**، ط1، 6مجلدات، (ويليه تتمة عين الحياة، لعلاء الدولة أحمد بن محمد السمناني (ت736هـ))، (تحقيق وتخريج وتعليق ودراسة: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009.

75-ابن كثير، الحافظ أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن عمر (ت774هـ)، **تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير**، ط2، 8مجلدات، (تحقيق: سامي بن محمد السلامة)، دار طيبة، 1420هـ-1999م.

76-الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي (ت741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط1، مجلدان، ضبط وتصحيح وتخريج: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ -1995م.

77-لايكوف، جورج وجونسون، مارك (2009م)، **الاستعارات التي نحيا بها**، ط2، (ترجمة عبد المجيد جحفة)، دار توبقال للنشر (نشر ضمن المعرفة اللسانية).

78-لاينز، جون (1980م)، **علم الدلالة**، ترجمة مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين وكاظم باقر، ط1، كلية الآداب، مطبعة جامعة البصرة، (ترجمة للفصلين التاسع والعاشر من كتاب مقدمة في علم اللغة النظري 1968 م).

79-لاينز، جون (1987م)، **اللغة والمعنى والسياق**، ط1، (ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

80-الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت450هـ)، **النكت والعيون-تفسير الماوردي**، 6مجلدات، (راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم)، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

81-مجمع اللغة العربية بالقاهرة (2004م)، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية.

82-محمود، المثنى عبد الفتاح (2008م)، **نظرية السياق القرآني (دراسة تأصيلية دلالية نقدية)**، ط1، عمان: دار وائل.

83-مصطفوي، السيد محمد (2007م)، عنوان البحث: الأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب، في مجموعة من الباحثين، **دراسات في تفسير النص القرآني-التأويل والأفهوم القرآني**، ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية.

84-المطيري، عبد الرحمن (1429هـ -2008 م)، **السياق القرآني وأثره في التفسير (دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير)،** أطروحة ماجستير غير منشورة، عبد الرحمن المطيري، جامعة أم القرى، مكة-السعودية.

85-مفتاح، محمد (2010م)، **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي،** ط2، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.

86-ابن منظور، **معجم لسان العرب،** دار المعارف، القاهرة.

87-النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت701هـ)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل،** 4أجزاء، (تحقيق: سيد زكريا)، مكتبة نزار مصطفى الباز.

88-نعناعة، رمزي (1390هـ-1970م)، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير،** ط1، دمشق: دار القلم، بيروت: دار الضياء.

89-النيسابوري، الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، **صحيح مسلم،** ط1، 2مجلد، دار طيبة، الرياض، 1427 هـ-2006م.

90-هاريس، روي وتيلر، تولبت جي (2004م)، **أعلام الفكر اللغوي،** ط1، (تعريب: أحمد شاكر الكلابي)، دار الكتب الجديد.

91-يونس، محمد محمد علي (2007م)، **المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية،** ط2، بيروت: دار المدار الإسلامي.

****

"CONTEXT DETERMINACY OF LEXICAL MEANING BETWEEN EXEGETS AND SEMANTICIANS"

(AN APPLIED STUDY ON THE QUR'AN)

By

Dania 'Abd Allah Ya'qub Khawaj

Supervisor

Dr. Jehad Nuserat

ABSTRACT

This dissertation studies context determinacy of lexical meaning between exegets and semanticians through several Qur'anic applications. The theoretical part of this study took the "context" theme as used by the disciplines of Qur'anic interpretation and modern semantics. Both disciplines helped this research to deduce the contextual relation between the text and recipient and its mutual effect on the formation of lexical meaning in the Qur'an leading to confirm the main thesis, i.e., context determinacy of lexical meaning.

Theoretical results of this study were clarified and proved through many applied examples from the Qur'an showing the nature of that relation, the effect of the present context, interpretation tools, and methods of its use at the hands of exegets and how all of them effect the semantic results for Qura'nic lexicons mentioned in internal context.

This study led to the following findings: context belongs to Qura'nic text first and foremost and the Qura'n indicates its own special indications through its internal context. Also, the recipient of the Qur'anic text participates in the formation of the content in the Qur'anic verbal context because the recipient is responsible for context and its processing and understanding.

****